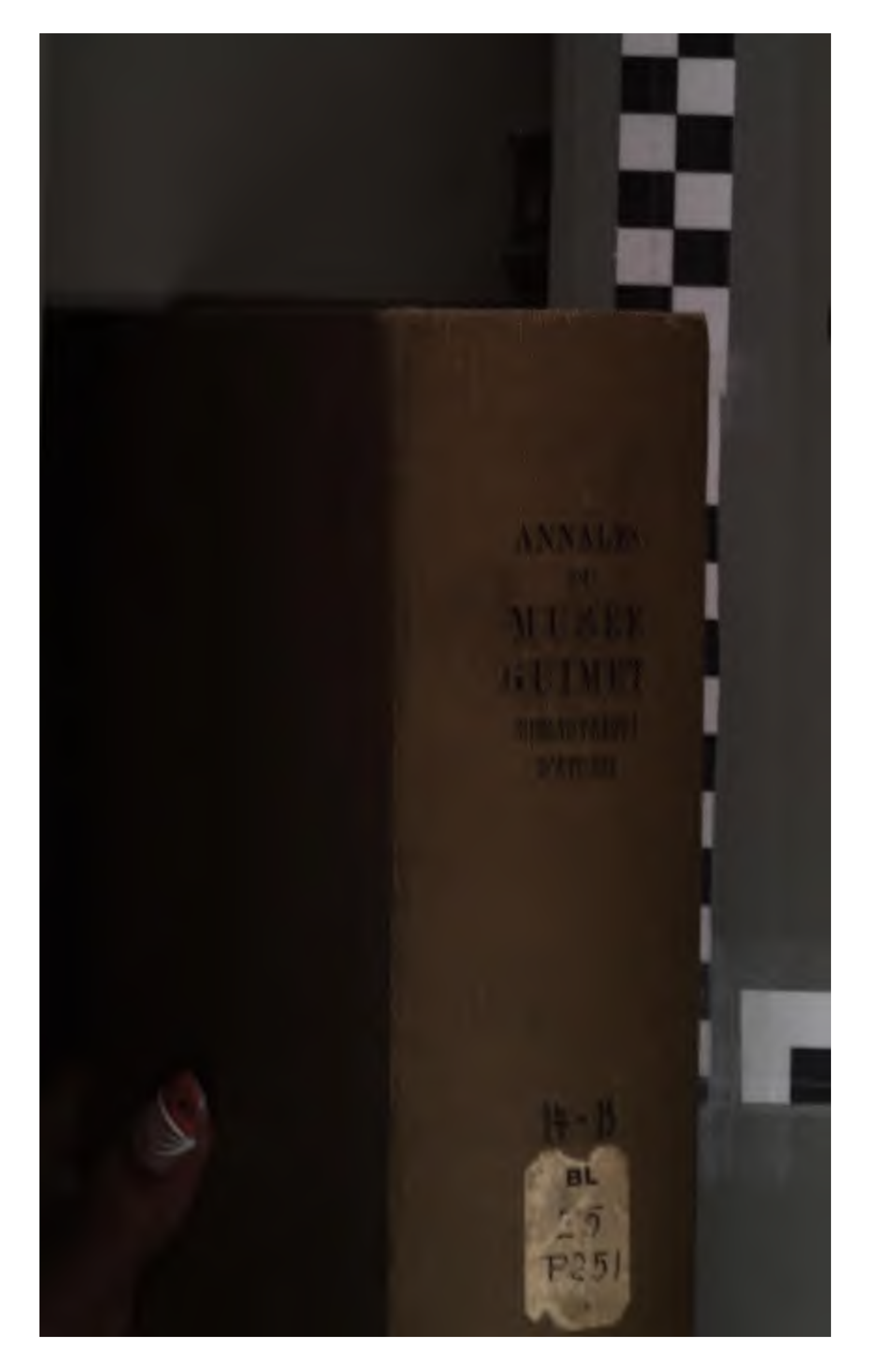
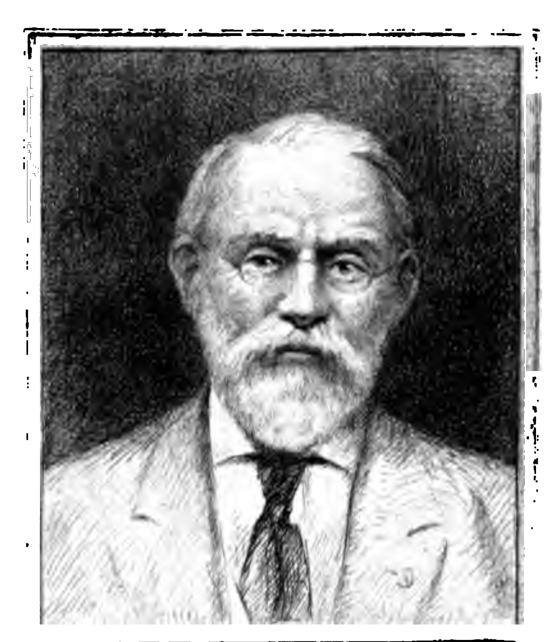
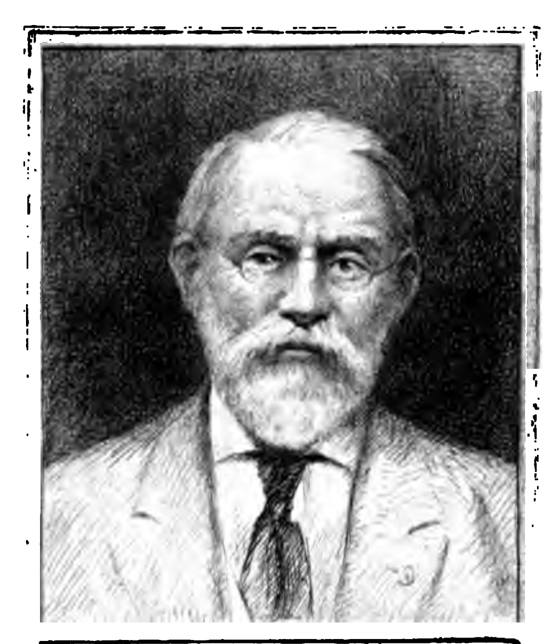

ANNALES
DU
MUSÉE
GUIMET
14-15
BL
25
P251









MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

ANNALES
DU
MUSÉE GUIMET

BIBLIOTHÈQUE D'ÉTUDES
TOME QUATORZIÈME

LE RITUEL
DU CULTE DIVIN JOURNALIER
EN ÉGYPTE

D'après les Papyrus de Berlin et les textes du Temple de Séti Ier à Abydos

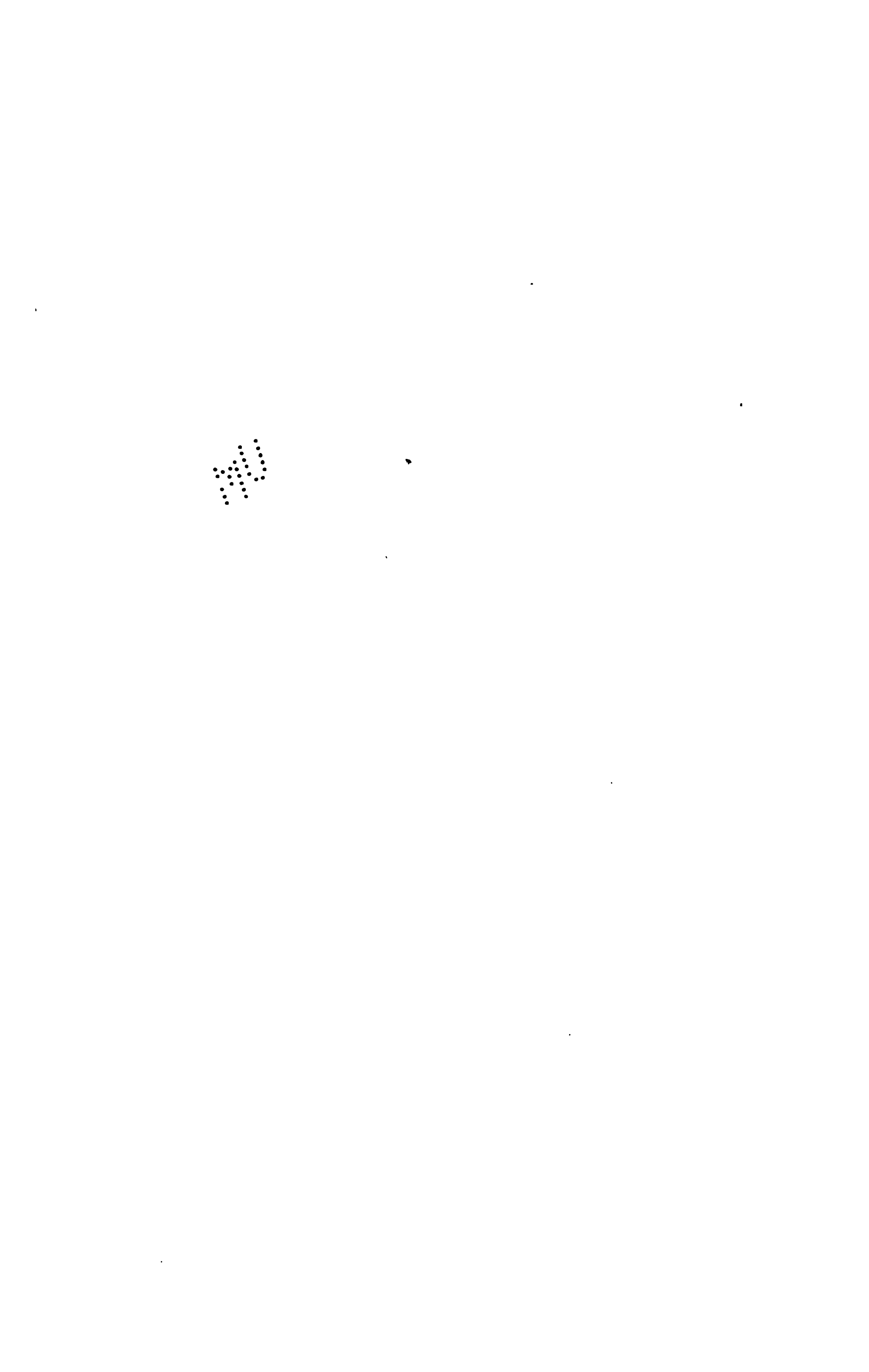
PAR

ALEXANDRE MORET
AGRÉGÉ DE L'UNIVERSITÉ
CHARGÉ DE CONFÉRENCES D'ÉGYPTOLOGIE À L'ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, VIe

1902



MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

ANNALES

DU

MUSÉE GUIMET

BIBLIOTHÈQUE D'ÉTUDES

TOME QUATORZIÈME

LE

RITUEL DU CULTE DIVIN JOURNALIER

EN ÉGYPTE



CHALON-SUR-SAÔNE, IMPRIMERIE FRANÇAISE ET ORIENTALE E. BERTRAND

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

LE RITUEL
DU
CULTE DIVIN JOURNALIER
EN ÉGYPTE

D'APRÈS LES PAPYRUS DE BERLIN
ET LES TEXTES DU TEMPLE DE SÉTI Ier, A ABYDOS

PAR

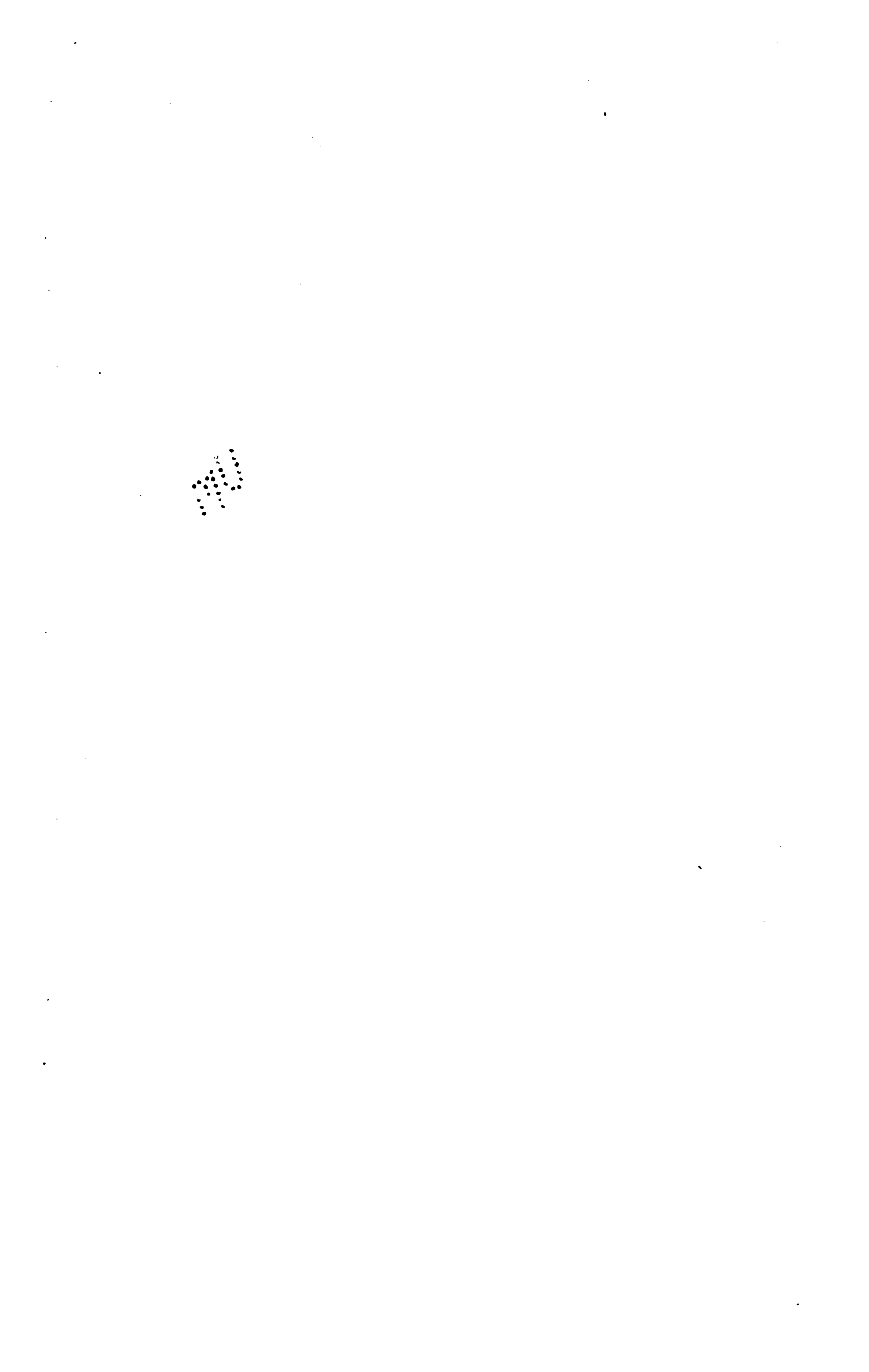
ALEXANDRE MORET

AGRÉGÉ DE L'UNIVERSITÉ
CHARGÉ DE CONFÉRENCES D'ÉGYPTOLOGIE A L'ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, VIe

1902



BIBLIOGRAPHIE

TEXTES PRINCIPAUX :

Hieratische Papyrus aus den Königlichen Museen zu Berlin, herausgegeben von der Generalverwaltung. (1ster Band : Rituale für den Kultus des Amon und für den Kultus der Mut.) — Folio, 66 Tafeln. Leipzig, Hinrichs, 1896-1901.

A. Mariette. *Abydos*, Description des fouilles exécutées sur l'emplacement de cette ville. Tome I : Ville antique. — Temple de Séti. (Appendice A.) Paris, Franck, 1869.

A. Gayet. *Le temple de Louxor* (*Mémoires de la Mission française au Caire*, t. XV), 1er fascicule. Paris, Leroux, 1894.

A. Mariette. *Dendérah*, Description générale du grand temple de cette ville. (1 vol. de texte, et t. I-IV, supplément.) Paris, Franck, 1873.

De Rochemonteix-Chassinat. *Le temple d'Edfou*, publié *in extenso* (*Mémoires de la Mission française au Caire*, t. X et XI), en cours de publication. Paris, Leroux.

G. Bénédite. *Le temple de Philæ* (*Mémoires de la Mission française au Caire*, t. XII et XIII), en cours de publication. Paris, Leroux.

De Morgan. *Kom Ombos* (*Catalogue des Monuments et Inscriptions de l'Égypte antique*, tome II). Vienne, Holzhausen, 1895.

E. Grébaut. *Hymne à Amon-Râ*, des papyrus égyptiens du musée de Boulaq (*Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, XXIe fasc.). Paris, Franck, 1875.

E. Schiaparelli. *Il libro dei funerali degli antichi Egiziani*. (Vol. primo, 1882; vol. secondo, 1890. — Atlas.) Torino, E. Lœscher, 1882-1890.

G. Maspero. *Les inscriptions des pyramides de Saqqarah*. Paris, E. Bouillon, 1894 (et *Recueil de travaux*, t. III, 1882, à XV, 1893).

R. Lepsius. *Das Todtenbuch der Ægypter* nach dem hieroglyphischen papyrus in Turin. Leipzig, Wigand, 1842.

Éd. Naville. *Das Ægyptische Todtenbuch* der XVIII bis XX Dynastie (Einleitung, u. 2 Bd.). Berlin, Asher, 1886.

PRINCIPAUX OUVRAGES CITÉS :

O. von Lemm. *Das Ritualbuch des Ammondienstes*. Leipzig, Hinrichs, 1882.

G. Maspero. *Le Rituel du sacrifice funéraire* (*Revue de l'Histoire des Religions*, t. XV, p. 159-188, et *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, t. I, p. 283-324). Paris, Leroux.

— *La table d'offrandes des tombeaux égyptiens* (*Revue de l'Histoire des Religions*, 1897).

E. Lefébure. *Le mythe Osirien*. Paris, Franck, 1874-1875.

— *Rites égyptiens* (*Publications de l'École des Lettres d'Alger*, t. IV). Paris, Leroux, 1890.

H. HUBERT et M. MAUSS. *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (*Année sociologique*, 2e année, 1897-1898).

PRINCIPAUX PÉRIODIQUES CITÉS :

Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes. Paris, Bouillon. (Abr. *Recueil.*)

Zeitschrift für ægyptische Sprache. Leipzig, Hinrichs. (Abr. *Zeitschrift* ou *Ä. Z.*)

Proceedings of the Society of biblical Archæology. Londres.

Sphinx. Leipzig, Hinrichs.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

LE RITUEL

DU

CULTE DIVIN JOURNALIER

EN ÉGYPTE

D'APRÈS LES PAPYRUS DE BERLIN
ET LES TEXTES DU TEMPLE DE SÉTI Ier, A ABYDOS

PAR

ALEXANDRE MORET

AGRÉGÉ DE L'UNIVERSITÉ
CHARGÉ DE CONFÉRENCES D'ÉGYPTOLOGIE A L'ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, VIe

1902

BIBLIOGRAPHIE

TEXTES PRINCIPAUX :

Hieratische Papyrus aus den Königlichen Museen zu Berlin, herausgegeben von der Generalverwaltung. (1ster Band : Rituale für den Kultus des Amon und für den Kultus der Mut.) — Folio, 66 Tafeln. Leipzig, Hinrichs, 1896-1901.

A. Mariette. *Abydos*, Description des fouilles exécutées sur l'emplacement de cette ville. Tome I : Ville antique. — Temple de Séti. (Appendice A.) Paris, Franck, 1869.

A. Gayet. *Le temple de Louxor* (*Mémoires de la Mission française au Caire*, t. XV), 1er fascicule. Paris, Leroux, 1894.

A. Mariette. *Dendérah*, Description générale du grand temple de cette ville. (1 vol. de texte, et t. I-IV, supplément.) Paris, Franck, 1873.

De Rochemonteix-Chassinat. *Le temple d'Edfou*, publié *in extenso* (*Mémoires de la Mission française au Caire*, t. X et XI), en cours de publication. Paris, Leroux.

G. Bénédite. *Le temple de Philœ* (*Mémoires de la Mission française au Caire*, t. XII et XIII), en cours de publication. Paris, Leroux.

DE MORGAN. *Kom Ombos* (*Catalogue des Monuments et Inscriptions de l'Égypte antique*, tome II). Vienne, Holzhausen, 1895.

E. GRÉBAUT. *Hymne à Amon-Râ*, des papyrus égyptiens du musée de Boulaq (*Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, XXIe fasc.). Paris, Franck, 1875.

E. SCHIAPARELLI. *Il libro dei funerali degli antichi Egiziani.* (Vol. primo, 1882 ; vol. secondo, 1890. — Atlas.) Torino, E. Lœscher, 1882-1890.

G. MASPERO. *Les inscriptions des pyramides de Saqqarah.* Paris, E. Bouillon, 1894 (et *Recueil de travaux*, t. III, 1882, à XV, 1893).

R. LEPSIUS. *Das Todtenbuch der Ægypter* nach dem hieroglyphischen papyrus in Turin. Leipzig, Wigand, 1842.

ÉD. NAVILLE. *Das Ægyptische Todtenbuch* der XVIII bis XX Dynastie (Einleitung, u. 2 Bd.). Berlin, Asher, 1886.

PRINCIPAUX OUVRAGES CITÉS :

O. VON LEMM. *Das Ritualbuch des Ammondienstes.* Leipzig, Hinrichs, 1882.

G. MASPERO. *Le Rituel du sacrifice funéraire* (*Revue de l'Histoire des Religions*, t. XV, p. 159-188, et *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, t. I, p. 283-324). Paris, Leroux.

— *La table d'offrandes des tombeaux égyptiens* (*Revue de l'Histoire des Religions*, 1897).

E. LEFÉBURE. *Le mythe Osirien.* Paris, Franck, 1874-1875.

— *Rites égyptiens* (*Publications de l'École des Lettres d'Alger*, t. IV). Paris, Leroux, 1890.

H. HUBERT et M. MAUSS. *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (*Année sociologique*, 2e année, 1897-1898).

PRINCIPAUX PÉRIODIQUES CITÉS :

Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes. Paris, Bouillon. (Abr. *Recueil*.)

Zeitschrift für ægyptische Sprache. Leipzig, Hinrichs. (Abr. *Zeitschrift* ou *Ä. Z.*)

Proceedings of the Society of biblical Archæology. Londres.

Sphinx. Leipzig, Hinrichs.

LE

RITUEL DU CULTE DIVIN JOURNALIER

EN ÉGYPTE

I. — INTRODUCTION

Le rituel du culte divin qui fait l'objet de cette étude a été retrouvé gravé sur les murs d'un temple et écrit sur papyrus. Le temple est celui de Séti Ier à Abydos[1] : la divinité principale y est Osiris, le dieu des morts, le « maître d'Abydos »; mais d'autres dieux, Horus, Isis, Amon, Harmakhis, Phtah et le roi fondateur Séti Ier, sont associés à son culte. Aussi trouve-t-on dans le temple, au lieu d'un seul sanctuaire, sept salles parallèles, portant dans les dédicaces les noms caractéristiques du « Saint des Saints », et consacrées à Osiris et aux six divinités parèdres. La salle du roi a une décoration particulière où sont reproduites les fêtes solennelles du culte royal (naissance divine, renouvellements du couronnement, *hebou Sed*) plutôt que les rites religieux; mais dans les six autres salles il y a identité de décoration. « Les six chambres sont, en effet, ornées d'un même ensemble de trente-six tableaux qui se répètent d'une chambre à l'autre avec les seuls changements

1. Il a été déblayé par Mariette à partir de 1859 et publié à partir de 1869, sous le titre : *Abydos*, t. I, temple de Séti.

que nécessite la différence des noms et des figures de divinités. Ces tableaux sont relatifs aux cérémonies que le roi devait célébrer successivement dans les six chambres. Le roi se présentait au côté droit de la porte, parcourait la salle dans tout son pourtour, et sortait par le côté gauche. Chemin faisant, il adorait la forme locale du dieu, en récitant, soit devant chacun des trente-six tableaux, soit devant les images et les statues qui devaient exister en nature dans la chambre, le texte de l'un des trente-six chapitres[1] », gravés sur les murs. Mariette a eu le soin de publier intégralement les tableaux et les textes[2]. Ceux-ci ne présentent entre eux que des variantes de détail : on fut donc autorisé à penser qu'à la XIX[e] dynastie, le culte des dieux Osiris, Horus, Amon, Phtah, Harmakhis, et de la déesse Isis se célébrait à Abydos d'après un rituel commun.

Le même rituel a été retrouvé en partie sur le papyrus n° 3055 du musée de Berlin. Une analyse détaillée de celui-ci a été publiée en 1882 par M. Oscar von Lemm[3]; et depuis 1896 un *fac-simile* du texte hiératique a été mis à la disposition des égyptologues[4]. Le manuscrit, qui ne comprend pas moins de 5 mètres de long sur 25 centimètres de large, est d'une belle écriture de la fin de la période thébaine. Il porte comme titre : « Commencement des chapitres des rites divins faits dans la maison d'Amon-Râ, roi des dieux (c'est-à-dire à Thèbes), au cours de chaque jour, par le grand prêtre de service en ce jour ». Ces « chapitres » sont au nombre de soixante-six; la plupart d'entre eux se retrouvent dans deux papyrus (n[os] 3014 et 3053) du musée de Berlin, consacrés au rituel de la déesse Mout (épouse

1. *Abydos*, I, texte, p. 17-18.
2. Appendice A du t. I d'*Abydos*.
3. *Das Ritualbuch des Ammondienstes*, Leipzig (Hinrichs), 1882.
4. *Hieratische Papyrus aus den königlichen Museen zu Berlin* (herausgegeben von der Generalverwaltung), Leipzig, Hinrichs. — Les trois premiers fascicules comprennent les trente-sept pages du *Ritual für den Kultus des Amon*.

d'Amon); ces deux papyrus, malheureusement très fragmentaires, sont en cours de publication[1]. Nous sommes donc ainsi en possession de rituels d'origine thébaine, à peu près de même époque que les rituels d'Abydos. Si l'on compare les textes des papyrus à ceux des sanctuaires, on constate que, sur les soixante-six chapitres du rituel thébain, vingt-neuf reproduisent pour ainsi dire littéralement des chapitres d'Abydos, beaucoup d'autres s'inspirent d'autres chapitres; les textes complètement différents sont d'ailleurs accessoires et relatifs à une mise en scène différente, et non au fond du culte. On peut donc considérer le papyrus thébain comme l'exemplaire le plus développé d'un rituel célébré avec des variantes de détail à Thèbes comme à Abydos.

D'autre part, les chapitres classés aux rituels de Thèbes et d'Abydos se retrouvent plus ou moins rassemblés ou épars, développés ou réduits, sur les murs des temples de toutes les époques. Parfois, — c'est le cas le plus rare, — le texte d'un chapitre du rituel est donné intégralement; le plus souvent au-dessus des tableaux appropriés on trouve les titres seuls des chapitres; mais les formules récitées s'inspirent plus ou moins librement de celles que les rituels prescrivent en pareille circonstance. On conçoit aisément que, dans la célébration des grandes fêtes, on ait pu apporter au rituel des variantes, par développement ou suppression. Les textes d'Abydos ou du papyrus de Berlin nous donnent le « service journalier », l'« ordinaire », le « propre de chaque jour »; dans les temples, on représente le plus souvent le culte tel qu'il est célébré les jours de grande fête,

1. Troisième fascicule de la publication précitée. Le quatrième fascicule des *Hieratische Papyrus* de Berlin a paru pendant l'impression de ce volume; ce fascicule contient la fin des papyrus n[os] 3014 et 3053. Les éditeurs ont ajouté une introduction intéressante sur la date et le contenu des papyrus. La date proposée pour la rédaction du manuscrit est la XXII[e] dynastie. Pour le contenu, les éditeurs donnent un tableau de concordance très utile entre les chapitres du rituel d'Amon et ceux du rituel de Mout. Enfin, pl. LXVII, on trouvera des corrections.

avec tels rites, particuliers à telle ville ou à tel dieu, qui viennent remplacer telle formule ou tel geste plus ordinaires, ou s'ajouter au « propre de chaque jour ». Mais, à côté des détails accidentels ou locaux, figurent les rites essentiels, toujours les mêmes; ce sont ceux dont le résumé nous est donné aux textes d'Abydos et aux papyrus de Berlin. Ainsi n'est-ce pas seulement le rite thébain ou abydénien qu'ils nous ont conservé, mais l'élément permanent du culte de tous les temples et de tous les dieux : ce sont bien, au sens le plus général, des rituels du culte divin.

La comparaison de ces rituels entre eux prouvera d'ailleurs que tous les chapitres n'en étaient pas également importants. A Abydos, le sanctuaire d'Isis comprend trente-six tableaux; celui d'Harmakhis trente-cinq; celui d'Horus trente-quatre; celui d'Amon trente-quatre; celui de Phtah vingt-six; celui d'Osiris dix-neuf. Le papyrus d'Amon a soixante-six chapitres, dont plusieurs manquent à Abydos, tandis que le rite abydénien admettait des formules que les prêtres thébains négligeaient. Il sera donc nécessaire de noter, même dans le « propre de chaque jour », ce qu'il y avait d'essentiel et de secondaire. Nous le ferons, en prenant pour base le papyrus de Berlin, contrôlé, vérifié, suppléé au besoin par les textes d'Abydos.

Avant d'entrer en matière, il est indispensable de donner quelques renseignements généraux sur les conditions du culte dont les formules souvent obscures vont être lues.

Les formules et les gestes sont destinés à être dites ou exécutés par le prêtre de service (*litt.* « le prêtre en son jour »). Théoriquement, ce prêtre est le roi en personne, qui célèbre le culte divin, comme fils et successeur des dieux. Mais, en fait, le roi, ne pouvant officier tous les jours ni dans tous les temples simultanément, délègue ses pouvoirs au « grand prêtre de service ». Celui-ci, dépouillant sa propre personnalité, devenait le substitut du roi, déclarait qu'il était Pharaon, ou spécifiait que « le roi l'avait envoyé auprès

du dieu ». Dans les tableaux des temples, c'est aussi « le Pharaon lui-même », et nul autre, qui officie.

L'objet auquel s'adressait le culte était la statue du dieu; elle était généralement en bois doré, peint et incrusté de pierreries. Les membres en étaient articulés de telle sorte qu'on pût en mouvoir la tête, les bras et les jambes[1]. La statue, de petite taille, était debout, ou souvent assise sur un trône, dans un naos de bois ou de pierre placé au centre du sanctuaire. Les portes du naos étaient fermées, et un sceau d'argile retenait le lien du verrou en dehors des heures d'ouverture. Le naos était souvent remplacé par une barque d'apparat reposant sur un socle. La statue du dieu y était cachée dans la cabine, et on la tirait de l'arche pour les cérémonies[2].

Le culte de la statue divine comportait des gestes précis dont les tableaux nous donnent le détail, accompagnés de formules appropriées. Le cérémonial réduit à sa plus simple expression comprenait plusieurs parties : 1° Le roi ou le prêtre purifiait le sanctuaire et sa propre personne par des fumigations et des libations de nombre variable. 2° Il ouvrait le naos et se prosternait devant le dieu; il purifiait la statue et la prenait dans ses bras pour lui rendre son âme.

1. Sur les statues divines adorées dans les temples, voir les détails donnés par Maspero, d'après les textes et les tableaux de Dendérah, dans l'*Annuaire de l'École pratique des Hautes Études*, 1897, p. 9-13.

2. Sur les naos et les barques divines, cf. Maspero, *loc. cit.*, p. 12-16, et *Journal des Savants*, 1899, p. 345. Les plus anciens naos conservés sont celui du roi Hor-Aouâbrî, en bois doré par places, avec la statue (XIII[e] dyn.; de Morgan, *Dahchour*, I, p. 91), et celui du temple de Deir el Bahari, consacré par Thoutmès II, en bois d'ébène; il en reste un panneau et une porte (Éd. Naville, *Deir el Bahari*, II, p. 1-4, pl. XXV-XXIX). Pour les époques postérieures, on peut citer les naos en granit ou en grès provenant des temples d'Esneh, de Saft el Henneh, de Bubastis, de Karnak (musée de Gizeh, *Notice*..., éd. 1897, n[os] 252, 253, 261, 265), les naos en granit du Louvre (de Rougé, *Notice*, 8[e] édit., p. 190-193, et celui qui est encore en place au temple d'Edfou, dans le sanctuaire (voir *Edfou*, I, p. 9, et Maspero, *Histoire*, III, p. 770).

Puis, la porte du naos refermée, le roi sortait un instant. De nouveau le naos était ouvert, de nouveau le roi se prosternait. Une adoration plus développée suivait, accompagnée de la présentation d'offrandes choisies et de l'image symbolique de la déesse Mâït. 3° Le roi faisait la toilette de la statue divine : purifications, vêtements, fards, huiles, parfums, insignes, bijoux, dė nombre variable. 4° Une dernière série de purifications, et après avoir apposé le sceau d'argile sur les portes, le roi quittait le sanctuaire. — L'ordre de ces différents gestes, même réduits à l'essentiel, n'était pas immuable : ainsi, l'habillement de la statue, que le papyrus d'Amon place dans la seconde partie, figure aux rituels d'Abydos dans la première.

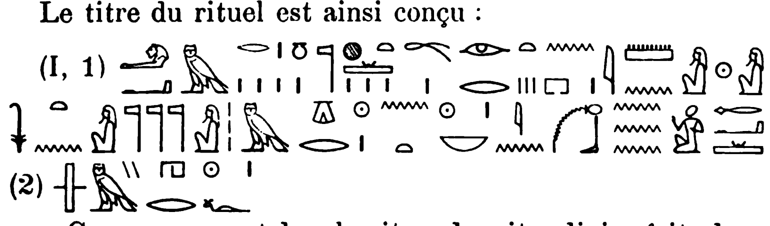
Les formules appropriées aux gestes sont souvent obscures, parce qu'elles font allusion à des faits que nous ne connaissons pas toujours; mais elles n'ont en général aucune tendance à la poésie métaphysique, excepté dans quelques hymnes d'adoration qui ne font point partie intrinsèque du rituel. Au contraire, le sens des paroles est précis : les phrases en apparence mystérieuses prennent souvent une signification exacte quand on en recherche l'origine. Excepté celles qui sont en rapport avec le décor particulier et changeant de chaque temple, la plupart des formules s'éclairent d'une vive lumière si on les compare à celles du rituel du culte funéraire rendu aux momies et aux statues des morts. Le culte divin et le culte funéraire usaient des mêmes rites, parce que, dans le temple, Pharaon, fils des dieux, vénère ses ancêtres de la même façon qu'au tombeau les enfants adorent leurs parents. Il sera donc d'une grande utilité d'opposer au rituel du culte divin le rituel du culte funéraire toutes les fois qu'il y aura concordance vague ou précise des gestes et des formules.

La comparaison des rituels d'Abydos avec les rituels des papyrus de Berlin nous a été facilitée par la brochure de M. O. von Lemm, qui abonde en renseignements précis; de

même, beaucoup de rapprochements à établir avec le rituel funéraire y sont déjà signalés. Les admirables éditions des Rituels des funérailles par M. Schiaparelli et des textes des Pyramides par M. Maspero ont également beaucoup simplifié notre tâche. Nous tenions à déclarer ce que nous devons à ces savants avant de commencer la traduction du rituel du culte divin d'après le papyrus de Berlin.

II. — Titre du rituel

Le titre du rituel est ainsi conçu :



« Commencement des chapitres des rites divins faits dans le temple d'Amon-Râ, roi des dieux, au cours de chaque jour par le grand prêtre de service (*litt.* en son jour). »

Le titre du rituel donne une définition très nette de son contenu.

Ce sont des rites divins, *litt.* des « choses divines mises par écrit » (le déterminatif est le rouleau de papyrus déployé). Notre papyrus est un manuscrit tel que ceux dont font usage les « officiants » (*kher-hebou*), quand ils assistent les prêtres au moment du service sacré, rouleau de papyrus en main, pour suppléer aux défaillances de mémoire.

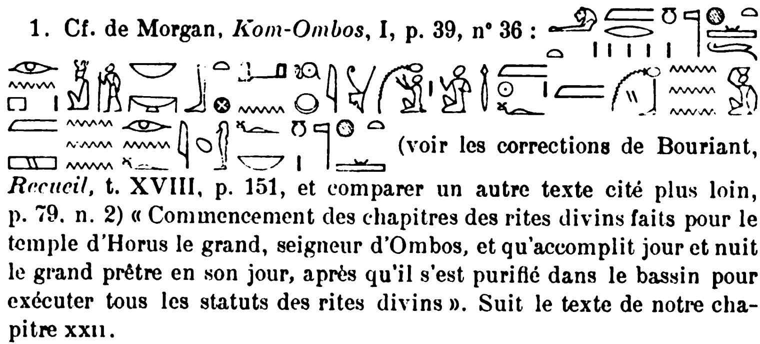
Ces rites sont ceux qu'on célèbre dans le temple, la « maison » d'Amon-Râ, et, en particulier, dans le sanctuaire, appelé « trône des deux terres » ([1]), du temple de Karnak, *Apitou* ( ). Ils ne sont point cependant particuliers ni au culte du dieu Amon, ni au sanctuaire de

1. La vraie forme du signe que donne le papyrus serait plutôt voisine du signe .

Karnak; preuve en sera la comparaison, faite au cours de ce travail, du texte de notre papyrus avec ceux des rituels des dieux Osiris, Horus, Harmakhis, Phtah, et de la déesse Isis, qui existent au temple de Séti Ier, à Abydos. Les rituels d'Abydos n'ont d'ailleurs pas de titre, et les tableaux et formules y commencent *ex abrupto*. Mais, au temple de Kom-Ombos, rebâti à l'époque gréco-romaine, nous retrouvons le même titre en tête d'une édition abrégée du rituel, débutant par le chap. XXII de ce papyrus[1].

Ces rites sont ceux « de chaque jour »; ils constituent l'« ordinaire » du service sacré; il nous en donnent la forme la plus simple et la plus générale. D'où il suit que le service des fêtes solennelles pourra être plus complexe que celui-ci; distinction qui sera faite, d'ailleurs, au cours de ces textes (chap. XXVI).

Celui qui exécute les rites est « le grand prêtre en son jour », c'est-à-dire le grand prêtre de service. Il est seul, car nul, excepté le roi ou ses délégués directs, le grand prêtre et les stolistes, ne peut entrer au sanctuaire des dieux[2]. Le personnel du culte journalier est donc fort réduit : il suffit d'un seul prêtre; aux jours de grandes fêtes, le personnel se multipliait considérablement, ainsi qu'en témoignent les bas-reliefs des processions dans les temples; mais, ces

1. Cf. de Morgan, *Kom-Ombos*, I, p. 39, n° 36 :

(voir les corrections de Bouriant, *Recueil*, t. XVIII, p. 151, et comparer un autre texte cité plus loin, p. 79, n. 2) « Commencement des chapitres des rites divins faits pour le temple d'Horus le grand, seigneur d'Ombos, et qu'accomplit jour et nuit le grand prêtre en son jour, après qu'il s'est purifié dans le bassin pour exécuter tous les statuts des rites divins ». Suit le texte de notre chapitre XXII.

2. Voir, sur ce sujet, A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, chap. IV.

jours-là même, l'entrée du sanctuaire était réservée au roi tout seul[1].

III. — Purifications du sanctuaire et du roi-prêtre (Chap. i-vi)

Au moment où commence le service du dieu, le roi-prêtre se trouve dans le sanctuaire, devant les portes fermées du naos. On procédait tout d'abord à la purification du sanctuaire et de l'officiant : c'est ce que nous apprend le contenu des chap. i-vi[2].

1. (I, 2) « Chapitre d'allumer le feu » (*litt.* battre le feu).



Paroles à dire : « Viens, viens en paix, œil d'Horus lumineux; sois sauf, rajeunis-toi en paix. Il rayonne comme Râ dans le double horizon, et devant (*litt.* à) lui se cache[3] la force[4] de Sit aussitôt; l'œil d'Horus s'en empare et l'amène

1. Par exemple, lors de la grande fête d'Amon à Louxor (Daressy, *La grande colonnade du temple de Louxor*, dans les *Mémoires de la Mission du Caire*, VIII, p. 386, 388).

2. En tête de chaque chapitre, un chiffre indique son numéro d'ordre au papyrus de Berlin. Entre parenthèses est indiqué le numéro de la page et de la ligne.

3. Le verbe *dega*, dans le sens de « se cacher », « être à couvert », est ordinairement déterminé par , remplacé ici par .

4. *Sekhem*, le casse tête, peut donner ici les deux sens de « arme », « force », ou « forme », « image », qui correspondent à la même idée.

à Horus pour le mettre devant (*litt.* vers) sa place[1]. Horus réalise la voix par son œil; l'œil d'Horus détruit les adversaires d'Amon-Râ, seigneur de Karnak, en toutes leurs places. — Le roi donne l'offrande, car je me suis purifié. »

Le premier chapitre ne figure pas aux rituels d'Abydos; cela tient sans doute à ce que « l'allumage du feu » s'opérait dans une autre partie du temple, et avant d'arriver aux sanctuaires. Ce rite avait une grande importance, et le sens en est parfaitement connu. La formule « battre le feu », comme l'a remarqué M. von Lemm[2], signifie expressément que le feu est obtenu par friction de deux pièces de bois. Si l'on ne se procure pas du feu en allant en prendre à la réserve du feu sacré, c'est, comme chez les Hindous, pour que le feu soit entièrement neuf et, par conséquent, entièrement pur[3].

Notons d'abord qu'allumer du feu était nécessaire pour y voir clair à l'entrée du Saint des Saints, car cette partie des temples égyptiens n'est éclairée que par la porte. D'autre part, l'allumage du feu et l'éclairage du sanctuaire était une des cérémonies essentielles du culte[4]; elle assurait la pureté du sanctuaire qui, pour que le culte soit valable, doit être un lieu purifié et consacré. Au moment de la remise du temple au dieu, ou, pour parler suivant les textes,

1. Le pronom *sou* se rapporte à *sekhem* ou à *Sit*, le pronom *s* à l'œil d'Horus; « mettre vers sa place » me semble signifier ici « amener Sit devant la place de l'œil d'Horus » comme un prisonnier de l'œil d'Horus, mettre Sit à la disposition d'Horus. Voir les variantes à l'appendice.

2. *Einige Bemerkungen zur Ceremonie des Lichtanzündens* (*Ä.Z.*, 1887, p. 133 sqq.). D'après Brugsch (*Thesaurus*, p. 470), le nom de l'instrument à feu serait [hieroglyphs], ce qui nous semble signifier « boute-feu en bois *sanou* ». Il y avait par contre des cas où « il ne fallait pas allumer le feu avec la main » (*Pap. Sallier*, IV, 3, le 29 Thot).

3. Hubert et Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, p. 57.

4. Lefébure, *Rites égyptiens* (*Publications de l'École des Lettres d'Alger*, IV), p. 39 sqq.

« quand on donnait la maison à son seigneur » (, *Siout*, VII, 298), on « allumait le feu au dieu » ( ) avec des lampes à mèche (, *Siout*, VII, 296)[1]. La scène figure tout au long au temple nubien de Soleb, lors de sa consécration par Aménophis III. Le Pharaon, assisté d'un « officiant » (*kher-heb*) et d'un « domestique » (*sam*), tient à deux mains une lampe allumée dont il éclaire la porte du naos des dieux par quatre fois[2]. Le rite est répété par une série de prêtres qui éclairent tour à tour le naos en disant à chacun des dieux qui y habitent : « Recevez la lumière. » Les textes sont malheureusement très mutilés; néanmoins, une des phrases conservées dit que cet éclairage est nécessaire pour « éclairer le chemin des fêtes Sed » ( )[3]. L'éclairage du naos au moment de l'inauguration équivaut aussi à l'apport du feu sacré dans le temple; d'après l'inscription de Siout, on renouvelait le feu à des dates fixes qui sont les cinq jours épagomènes, le jour et la nuit du nouvel an[4] : à ces dates, on promenait le feu nouveau dans le temple et dans le tombeau d'un mur à l'autre[5]. L'apport du feu au temple est aussi mentionné lors de la consécration du nouveau temple de Phtah thébain par Thoutmès III[6].

Il est probable qu'ici la porte et les parois du naos reçoivent aussi la consécration par le feu[7]. Celle-ci avait pour

1. Griffith, *The Inscriptions of Siut*.
2. Lepsius, *Denkm.*, III, 84 *a* et *b*. Cf. Lefébure, *loc. cit*.
3. Lepsius, *Denkm.*, III, 81 *a*. La fête Sed est un renouvellement du couronnement royal pour consacrer le Pharaon comme fils et prêtre des dieux. Voir mon étude *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, chap. VII.
4. Lefébure, *loc. cit.*, p. 39.
5. Griffith, *Siut*, pl. VI, l. 278.
6. Maspero, *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr.*, 1900, p. 119 sqq.
7. Le naos de Deir el Bahari était décoré à l'extérieur de signes sculptés sur plusieurs rangées comme phylactères; à l'inté-

effet de mettre en fuite les mauvais esprits, et en particulier l'ennemi des dieux osiriens, Sit-Typhon[1] : le papyrus de Berlin exprime cette idée en disant que « la force de Sit se cache à la vue de la flamme » et qu'Horus peut « amener son adversaire devant lui », grâce à son œil qui « anéantit les adversaires d'Amon ». Un texte d'Edfou, cité par M. Lefébure, donne un commentaire précis de ces lignes du rituel : Quand Ptolémée XI vint consacrer le temple, il assura la garde magique (*sa*) du sanctuaire et de ses dieux de la façon suivante : [hiéroglyphes] « J'ai fait (dit-il en s'adressant à Horus) la garde magique de ta maison, de ton siège et de ta place; je t'ai allumé le feu pour faire la garde magique de ton temple[2] ». Le feu est en effet un dieu : il est l'œil d'Horus; il est aussi l'uræus de flamme ([3]) qui se dresse au-devant du front d'Horus, c'est-à-dire du roi-prêtre.


Consécration par le feu du naos à Soleb. (Lepsius, *Denkm.*, III, 84 *a*.)

Ce rite d'allumer du feu au début des cérémonies pour mettre en fuite Sit-Typhon[4] a son origine dans le culte

rieur (face au dieu). il reste des scènes de purification par l'eau et l'encens allumé, d'adoration et de présentation d'offrandes (Éd. Naville, *Deir el Bahari*, II, pl. XXVII-XXIX).

1. M. von Lemm voit, à juste titre, dans le titre du chapitre *Sekh-Seta*, un jeu de mots avec *Sekh-Sit*, « battre Sit ».

2. Lepsius, *Denkm.*, IV, pl. 46 *a*; Lefébure, *loc. cit.*, p. 43. — Sur l'expression *sa* et *sotpou sa*, voir mon étude *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, chap. II.

3. Pyr. d'*Ounas*, l. 335.

4. De même, chez les Hindous, « tueur de démons » est une des épithètes d'*Agni*. Dans toutes les mythologies, la flamme solaire personnifiée tue les monstres et les dieux du mal (Hubert-Mauss, *Du sacrifice*, p. 57).

osirien. Le mauvais esprit que le feu écarte ou fait prisonnier est le meurtrier d'Osiris, Sit, qui est devenu, par suite de l'identification du soleil Râ à Osiris, l'ennemi et le meurtrier de tous les dieux égyptiens. C'est au moment des funérailles d'Osiris que, pour la première fois, on avait eu recours au feu pour écarter ou pour capturer Sit. Sur une stèle datée de Ramsès IV, on lit ces paroles adressées à Osiris :

« Ah ! Osiris, j'ai allumé pour toi le feu le jour d'emmailloter ta momie, j'ai éloigné Sit de toi quand il allait violenter ta chair[1] ». Il fallut, au moment de mettre la momie d'Osiris au tombeau, renouveler la précaution qu'Horus avait prise pendant l'emmaillotement. D'après un papyrus du Louvre, intitulé : « Livre des rites pour Osiris », au moment de mettre Osiris au tombeau, à Mendès, « Isis et Nephthys ont dardé la flamme sur la porte de la grande demeure et pris au filet Sit » (...[2]). Il convient d'ajouter aux textes cités par M. Lefébure un autre passage du « Livre des rites pour Osiris », où l'on met en scène la déesse Ririt : « La flamme (portée) par les deux bras de Ririt darde sur toi (Osiris) ; elle fait ta garde magique chaque jour » ([3]). De même, le « Livre des invocations ritualistiques d'Isis et Nephthys » met cette formule dans la bouche de Nephthys qui s'adresse à Osiris : « Je suis là avec la

1. *Ä. Z.*, 1884, p. 39 (texte et traduction publiés par K. Piehl).
2. Publié et traduit par Pierret, *Études égyptologiques*, I, p. 23.
3. Pierret, *loc. cit.*, p. 37.

lumière pour ta sauvegarde magique chaque jour » ( )[1].

Or, les rites osiriens, — les textes en font mention expresse[2], — sont renouvelés au bénéfice de chaque homme défunt. Certains *Livres des Morts* contiennent le « chapitre d'allumer le feu[3] ». La cérémonie de l'éclairage du sanctuaire des dieux et du tombeau d'Osiris a son équivalent dans la tombe humaine. On trouve parfois dans les tombes une stèle orientée au mur méridional qui, dans un creux modelé comme une flamme, gardait une torche en bois « en forme de flamme de feu » ( )[4]; une formule disait que « cette flamme, œil d'Horus, brillait pour lancer le fluide magique ( ) au défunt et renverser ses adversaires ( )[5] ». Un autre tombeau porte une inscription analogue, gravée au linteau et sur les montants de la porte d'une de ses chambres. Le titre en est « éclairer la flamme » ( ); le texte dit, en substance, que « l'œil d'Horus vient vers le défunt pour lancer le fluide magique ( ) et renverser ses adversaires ( ) »; et on y trouve mention « de la force » d'Horus et du défunt, opposée à la faiblesse de ses ennemis, dans des termes qui rappellent ceux employés au rituel d'Amon[6].

1. J. de Horrack, *Les lamentations d'Isis et Nephthys*, p. 10, pl. II (5e page, l. 5).

2. Pierret, *loc. cit.*, p. 21 : « Ces rites exécutés par Isis, Nephthys et Horus, pour Osiris, sont faits semblablement à l'Osiris N. » Cf. p. 32; de Horrack, p. 3.

3. Pap. de Nebseni. Voir le texte à l'appendice.

4. Éd. Naville, *Les quatre stèles orientées du musée de Marseille*, p. 13 sqq.; Devéria, *Pap. de Neb-Qued*, p. 6; Virey, *La Tombe des Vignes* (*Recueil*, XXI, p. 145); Lefébure, *Rites égyptiens*, p. 27.

5. Éd. Naville, *loc. cit.*, pl. II.

6. Dümichen, *Die Ceremonie des Lichtanzündens* (*Ä. Z.*, 1883, p. 14-15, et pl. I, l. 1-3, 6 et 11). Ces rapprochements ont déjà été proposés par M. von Lemm (*Ä. Z.*, 1887, p. 116).

Notons enfin que la formule si fréquente, gravée sur les statuettes funéraires (*oushaïbti*) : « Éclairage, illumination de l'Osiris N. » ([…]), apparait dans une tombe thébaine, publiée par M. Virey[1], précisément à côté d'une image de la flamme peinte sur la paroi de la tombe. L'éclairage de la statuette funéraire semble donc un rite analogue à celui de l'éclairage des naos divins[2] ou des tombeaux humains; de même retrouve-t-on, au début du « Livre des funérailles », l'éclairage de la tête du père ([…])[3] par le fils qui est le prêtre du culte familial, comme le roi est le prêtre du culte divin.

Ainsi l'éclairage des abords du naos par le feu sacré, « œil d'Horus », décrit dans notre rituel, est un rite préliminaire obligatoire dans toute consécration d'un temple ou d'un tombeau, et sans doute au début de toute cérémonie du culte osirien.

La phrase finale : « Horus réalise la voix », et cette autre, qui sert aussi de clausule à presque tous les autres chapitres: « Le roi donne l'offrande, car je me suis purifié », appellent un commentaire qui sera mieux à sa place plus loin.

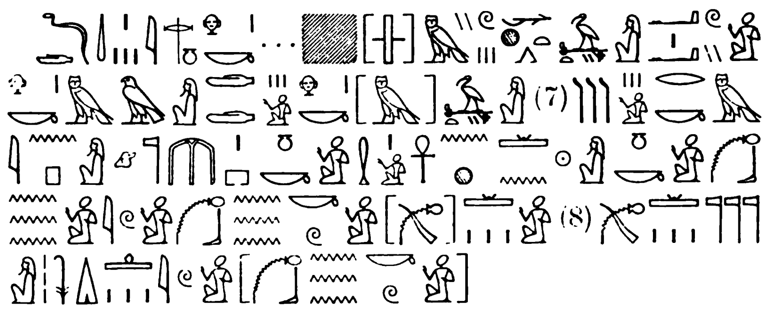
La purification du sanctuaire se complète par des fumigations d'encens; le roi-prêtre se purifie lui-même en même temps. C'est ce que décrivent les chap. II-VI, qui ne figurent pas aux rituels d'Abydos.

2. (I, 5) […] (6) […] « Chapitre de prendre l'encensoir ».

1. Virey, *La Tombe des Vignes* (*Recueil*, XXI, p. 146, fig. 18).

2. L'inscription de Siout (Griffith, VI, 278; VII, 290) spécifie que « l'allumage du feu » qu'on fait aux dieux est renouvelé pour les morts dans les mêmes conditions. Le rite d'« allumer le feu », associé à l'acte de « sauvegarde magique », est mentionné dans la pyramide de *Téti*, l. 206.

3. Schiaparelli, *Libro dei funerali*, I, p. 69 sqq. — Le rite d'« illuminer la face » est mentionné dans les pyramides de *Téti*, l. 281, et de *Pépi II*, l. 131.



Paroles à dire : « Salut à toi, (encensoir des dieux) qui sont de la suite de Thot. Mes deux bras sont sur toi comme (ceux) d'Horus, mes deux mains sont sur toi comme (celles de) Thot, mes doigts sont sur toi comme (ceux d')Anubis, chef du pavillon divin. Moi, je suis l'esclave vivant de Râ, moi, je suis le prêtre (le pur), car je me suis purifié. Mes purifications sont les purifications des dieux. Le roi donne l'offrande, car je me suis purifié. »

Le feu une fois allumé (chap. I), le prêtre a saisi l'encensoir, *litt.* celui qui fait l'offrande (aux dieux). Comme tous les objets qui servent au culte, l'encensoir a une personnalité, il est lui-même un dieu[1]. Aussi le texte le met-il au service des compagnons de Thot, le dieu des charmes magiques, à cause du pouvoir magique de la purification par

1. Dans les chapitres suivants, on constatera sans cesse la vérification de ce principe. Chabas, dans son étude intitulée : *Un hymne à Osiris* (*Revue archéologique*, 1857, p. 65-81, 193-212; cf. *Bibliothèque égyptologique*, t. IX, p. 138), avait formulé très nettement cette idée. Chez les Égyptiens, disait-il, la notion fondamentale de l'unité de Dieu « était obscurcie, voilée sous la divinisation des facultés, des fonctions, des attributs et des symboles... Tous les détails de la porte qui s'ouvrait sur le lieu du jugement (*Todtenbuch*, chap. CXXV, l. 52 et suiv.), tous les agrès, toutes les parties de la barque mystique dans laquelle les morts étaient conduits à l'Hadès, l'eau sur laquelle elle glissait, le vent qui en enflait les voiles (*Todtenbuch*, chap. CI) étaient autant de divinités... » Ce qui est vrai du culte osirien est vrai, nous le verrons, du culte divin en général. Dans les rituels sémitiques et védiques, tous les instruments ou objets qui servent au sacrifice sont aussi considérés comme divins (Hubert-Mauss, *Du sacrifice*, p. 56-61).

l'encens dont l'encensoir est l'instrument. C'est à ce titre de personne divine que l'encensoir reçoit la prière proférée par le prêtre. Celui-ci, en prenant en main l'encensoir, l'apostrophe dans les termes dont on use vis-à-vis d'Amon lui-même, quand on porte les mains sur le dieu de Thèbes; nous verrons plus loin dans notre rituel un « chapitre de porter les deux bras sur le dieu[1] », où se trouve la même phrase : « mes deux bras sont sur toi », etc. Notons dès maintenant que cette formule vient du culte funéraire : ce qu'ont fait les deux bras d'Horus, c'est l'embrassement de son père Osiris; ce qu'ont fait les deux mains de Thot, ce sont les passes magiques et les incantations sur le corps du dieu défunt; ce qu'ont fait les doigts d'Anubis, c'est l'emmaillotement de la momie dans le pavillon funéraire[2]; tous ces rites du dieu des morts et des hommes défunts étaient passés dans le service sacré de tous les dieux, et ici on les pratique sur l'encensoir divinisé.

La fin de la formule contient l'affirmation que le prêtre s'est purifié avant de procéder aux rites sacrés. Ces purifications sont « celles des dieux » : entendons par là celles des dieux qui ont inventé, au bénéfice de la momie d'Osiris, les procédés de conservation du cadavre et la purification des chairs au moyen de l'eau, du natron, de l'encens. Celui qui reçoit ces purifications fait partie désormais de la race divine. La formule employée ici n'est que l'abrégé d'une autre formule plus complète qu'on trouve employée pour les morts au rituel funéraire et pour les dieux au rituel divin : « Tes purifications, dit-on au mort ou au dieu, sont les

1. Chap. XLIV (cf. p. 98); aux rituels d'Abydos, c'est le 7[e] tableau.

2. Voir, par exemple, Maspero, *Mémoire sur quelques papyrus du Louvre*, p. 32 (rituel de l'embaumement : « Anubis et Horus perfectionnent ton maillot funèbre; Thot assainit tes membres par les incantations de sa bouche »). Ailleurs, « Anubis lui-même fait la momie » du défunt ([hiéroglyphes]). Cf. Piehl, *Petites études égyptologiques*, p. 59, n° 6, et Éd. Naville, *Ä. Z.*, 1873, p. 93.

purifications d'Horus, et réciproquement », et la même phrase est répétée pour les dieux Sit, Thot et Sopou, dieux des points cardinaux et des quatre parties du monde. Les dieux susnommés versent de deux vases levés sur la tête du mort l'eau de la purification, et souvent, au lieu du liquide, ce sont les signes de la vie, de la force et de la stabilité (☥ 𓌀 𓊽), qui, alternés, ruissellent en pluie au-dessus du défunt et du dieu[1]. Ainsi cette purification est la même dans le culte funéraire et dans le culte divin. Ici, elle n'est pas employée pour le dieu; c'est le roi-prêtre qui se réclame d'elle.

La propreté matérielle et la pureté morale du prêtre sont, en effet, indispensables pour la valeur du service sacré. Ainsi qu'on l'a fait observer, le nom même du prêtre [hiéroglyphes] *ouabou* veut dire : « celui qui est propre et pur » par excellence; des variantes indiquent que cette « propreté » est spécialement requise pour les mains, les pieds[2]; la « pureté » morale est aussi sous-entendue, car le terme *ouabou* s'applique aussi à des purifications d'un genre tout moral[3]. La plupart des chapitres de ce rituel se terminent par la formule : « Le roi donne l'offrande, car je me suis

1. Sur les mots ☥ 𓌀 𓊽, voir mon étude *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, chap. II.

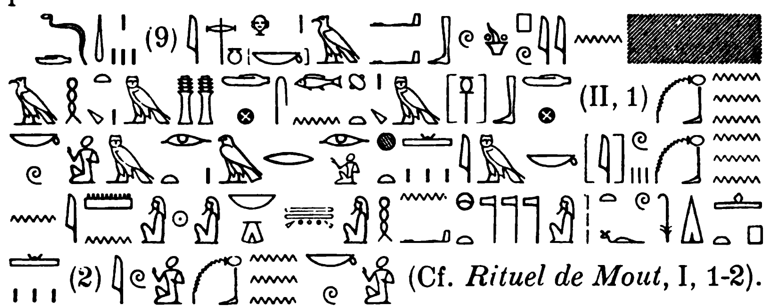
2. Voir les diverses formes du signe *ouabou*, « pur, prêtre », rassemblées par Steindorff (*Mittheil. aus den Orient. Sammlungen*, Heft IX, *der Sarg des Sebk-o*, pl. 18). L'officiant s'asperge lui-même d'eau lustrale, tantôt tout autour du corps, tantôt sur le dos, tantôt sur les mains. — Mention est faite de la propreté nécessaire des pieds sur une stèle de Florence (traduite par Piehl, *Recueil de Travaux*, II, p. 125). — O. von Lemm (dans *Ritualbuch des Ammondienstes*, p. 4) cite plusieurs passages des textes de Dendérah, où le prêtre déclare, comme dans le chap. III de notre papyrus, qu'il « a purifié ses deux mains pour faire les rites » ([hiéroglyphes], *Dendérah*, II, 59 *b*; cf. I, 3 *a*; Pierret, *Ä. Z.*, 1879, p. 137, et les textes cités ici p. 8, n. 1, et p. 79, n. 2).

3. La « purification par serment », par exemple; cf. Brugsch, *Wört.*, *Suppl.*, p. 201-202.

purifié », qui fait de la pureté de l'officiant une des conditions essentielles du culte.

Les purifications du prêtre avaient une importance exceptionnelle dans le culte divin où l'officiant est en même temps le roi. Les ablutions ordinaires ne suffisaient point; elles n'étaient que le prélude d'un cérémonial compliqué auquel font allusion les chap. V et VI et qui a pour but de donner à la personne du roi-prêtre un caractère divin.

3. (I, 8) « Chapitre de mettre le vase à brûler sur l'encensoir[1] ».



(Cf. *Rituel de Mout*, I, 1-2).

Paroles à dire : « Salut à toi, ô ce vase à brûler de..... le champ de Mendès, la terre d'Abydos. Je me suis purifié avec l'œil d'Horus pour que je fasse les rites avec toi[2]. Je suis[3] purifié pour Amon en compagnie de son cycle de dieux. Le roi donne l'offrande, car je me suis purifié. »

Le texte, ici, se contente de préciser le sens des purifications que le prêtre a faites en récitant le chapitre précédent : elles sont nécessaires pour qu'il soit apte ensuite à célébrer les rites du culte d'Amon et des dieux parèdres. Notons encore que le vase à brûler, comme l'encensoir, est doué de

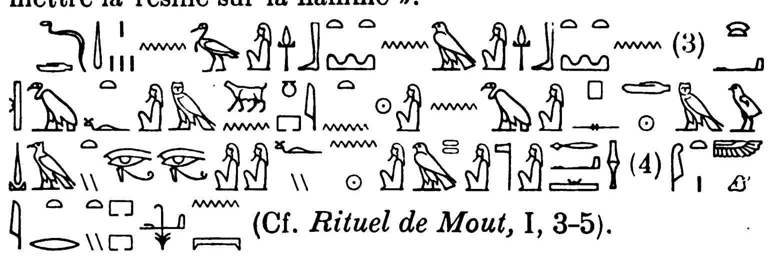
1. Le vase où brûlait l'encens était mobile sur l'encensoir, ainsi qu'en témoigne la figure de Lepsius, *Denkm.*, II, 147 *b*, où l'encensoir est dépourvu du vase à brûler.

2. Cf. les phrases analogues des textes d'Ombos (p. 8, n. 1; p. 79, n. 2).

3. Je considère comme une faute pour , semblable à celle signalée plus loin, p. 80, n. 8.

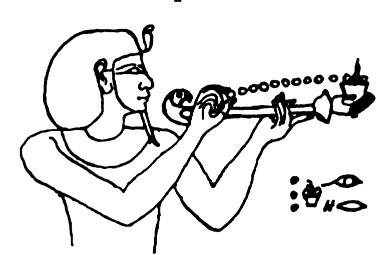
personnalité divine et qu'il reçoit ici l'hommage de la formule; en tant que dieu, le vase à brûler semble appartenir à la famille osirienne, d'après le passage mutilé où il est question de la terre de Mendès et d'Abydos, qui servait peut-être à le modeler (*sanit* est le nom de la terre sigillaire, apte à être modelée).

4. (II, 2) « Chapitre de mettre la résine sur la flamme ».



(Cf. *Rituel de Mout,* I, 3-5).

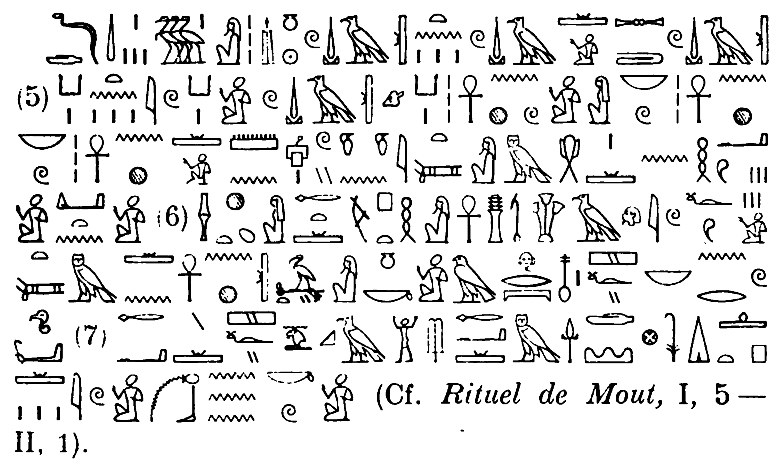
Paroles à dire : « A l'âme de l'Orient, à Horus de l'Orient, à Khâmoutef[2] qui est dans le disque solaire, à Neraou (l'uræus?) qui rayonne de ses deux yeux, à Râ-Hormkhouîti, le dieu grand qui domine de l'aile à la tête des deux moitiés méridionales du ciel. »


Le roi met l'encens sur la flamme.

La jonction de deux éléments de sauvegarde, apportés par le prêtre, le feu et l'encens, s'accompagne d'une invocation aux dieux solaires de l'Orient pour qui s'élève la vapeur de l'encens, comme si la lueur de l'encensoir était assimilée au lever du soleil à l'Orient.

5. (II, 4) « Chapitre de s'avancer vers le lieu saint ».

1. *Rituel de Mout*, autre titre : « Chapitre de (faire) l'offrande ».
2. Orthographe fautive pour Kamoutef.



(Cf. *Rituel de Mout*, I, 5 — II, 1).

Paroles à dire : « Ames divines d'Héliopolis, vous êtes sauves si je suis sauf, et réciproquement ; vos doubles sont saufs, si mon double est sauf à la tête de tous les doubles vivants ; tous vivent si je vis. Les deux cruches de lait de Toum sont la sauvegarde magique de mes membres ; la grande Sokhit, qu'aime Phtah, m'a donné la vie, la stabilité, la force derrière mes chairs, que Thot a assemblées pour la vie (?). Moi, je suis l'Horus seigneur du ciel, beau de terreur, maître de bravoure, grand de crainte, qui lève haut les deux plumes, grand dans Abydos. — Le roi donne l'offrande, car je me suis purifié. »

Le chap. v et sa variante le chap. vi font allusion aux purifications solennelles que doit exécuter le roi-prêtre avant le service sacré[1]. Le roi déclare qu'il est « Horus » ; cette identification se justifie ici doublement. D'une part, le prêtre du culte divin, — comme le prêtre du culte des morts, — joue le rôle qui incombe au fils d'Osiris vis-à-vis de son père, et prend le nom d'Horus ; d'autre part, le prêtre est ici le roi, c'est-à-dire le fils du soleil Râ, véritablement né de la chair et du sang solaires ; en cette qualité, le roi

1. Voir, à ce sujet, mon étude *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, chap. iv.

assume aussi le nom d'Horus qui caractérise la filiation vis-à-vis de Râ comme vis-à-vis d'Osiris.

Or, le roi, Horus à double titre, par son droit de naissance et par son rôle de prêtre, ne peut exécuter avec efficacité le service sacré que si la puissance divine qu'il possède est renouvelée de fraîche date. La force divine qui lui permettait d'être un prêtre n'était pas inépuisable : aussi devait-on prendre vis-à-vis du roi des précautions multiples pour que sa divinité fût toujours en pleine activité. Tout roi recevait, « dès l'œuf », la divinité, étant procréé par Amon lui-même dans le sein de sa mère; à sa naissance, l'enfant royal était reconnu par ses pères les dieux et consacré comme dieu; à l'avènement au trône, le roi était consacré à nouveau par les dieux; aux fêtes du renouvellement du couronnement (*fêtes Sed*), la divinité du roi était encore renouvelée; enfin, en dehors de ces occasions solennelles, avant chaque service sacré, le roi subissait dans une partie spéciale du temple, la « chambre d'adoration » [hieroglyph] (*Pa-douaït*), une consécration nouvelle[1].

Cette consécration débutait par les purifications, et c'est pourquoi le prêtre, qui joue ici par délégation le rôle du roi, récite la formule des chap. II et III sur les purifications. Les

1. Ces différentes scènes sont figurées en général dans les cours ou les salles hypostyles des temples, où les cérémonies préliminaires aux sacrifices étaient célébrées; à Edfou (Dümichen, *Tempelinschriften*, pl. 83-84), une chapelle spéciale était réservée aux ablutions et au couronnement du roi. Le local fermé ou non s'appelait [hieroglyph] *Pa-douaït*, « salle de l'adoration », sans doute parce que le roi y recevait l'adoration en tant que fils des dieux. Le *Pa-douaït* est mentionné, dès la XII[e] dynastie, au temple de Koptos, et on peut admettre théoriquement sa présence dans tous les temples égyptiens. Les temples ptolémaïques, les mieux conservés de l'Égypte, comprennent toujours un local où les scènes de purification, de couronnement, d'imposition des mains, d'allaitement, se retrouvent avec plus ou moins de développement, suivant les cas. Nous en citons un excellent exemple d'après la portion du temple de Karnak, décorée par Philippe Arrhidée (pl. I). Voir, pour d'autres exemples, mon étude *Du caractère religieux*..., chap. VII.

tableaux des temples (pl. I) nous montrent dans le *Padouaït* le rôi se tenant debout entre deux dieux, Horus et Sit, ou Horus et Thot; ceux-ci le purifient avec le contenu de deux vases vidés au-dessus de sa tête, et l'eau qui en coule est souvent magique[1] et formée des signes de la vie, de la force, de la stabilité (☥). Cependant, une formule répète la prière qui est prononcée au chap. II : « Tes purifications sont celles d'Horus, et réciproquement. » Après cette purification, deux dieux et deux déesses du Sud et du Nord posent sur la tête du roi les couronnes et des deux régions; puis deux divinités, parmi lesquelles Toum figure généralement, prennent le roi par la main et le font monter solennellement (« royale montée vers le temple ») vers le sanctuaire du dieu principal du temple « pour qu'il voie son père » ( ). Le dieu principal reçoit son fils, debout, et, le prenant par le milieu du corps, il l'embrasse, ou bien le dieu est assis, son fils le roi, à genoux, lui tourne le dos; le dieu le couronne et exécute, le long de la nuque et du dos du Pharaon, les passes magnétiques (*sotpou sa*) qui lancent sur le roi le fluide de vie, *sa ankh* (☥), et la force divine ( ). Cependant une déesse, Isis ou Hathor, reçoit le roi sur ses genoux

1. L'eau nécessaire aux purifications du roi était fournie dans les temples par un « bassin » spécial, portant un nom symbolique. A Dendérah, c'était « le bassin de Toum » , « on y prend de l'eau pour le roi, afin qu'il s'en purifie » (*Dendérah*, III, 78 *f*). Les textes d'Ombos, cités p. 8, n. 1, p. 79, n. 1, mentionnent aussi le bassin. A Edfou (Dümichen, pl. 84), on cite les vases d'or qui servent à purifier le roi. Un tableau du temple de Louxor nous montre Aménophis III remplissant d'eau divine le double bassin ( ), où il fera ses ablutions (Gayet, *Louxor*, pl. VIII, fig. 47). Au temple d'Abousir, le roi Ousirniri, de la V[e] dynastie, avait fait disposer dans la cour neuf ou dix grandes vasques d'albâtre destinées au même usage (cf. l'article et les photographies de Schäfer, *Zeitschrift*, XXXVII, p. 7 et fig. 3).

et lui présente le sein pour qu'il y tette le lait divin (*besa*). Ces cérémonies achevées, la naissance divine du roi était comme renouvelée; Pharaon était confirmé dans sa dignité de roi-prêtre, c'est-à-dire de fils des dieux. Aussi les bas-reliefs des temples mentionnent-ils expressément, derrière toute figure du roi célébrant le culte, que « le roi N. s'est levé, semblable au soleil, sur le trône d'Horus » (N.), ou que « le roi N. est à la tête de tous les doubles vivants, comme le soleil à jamais » (N.). Ces formules impliquent l'idée qu'on a renouvelé les cérémonies du couronnement royal, qui est un véritable culte rendu au roi divinisé[1].

Ce cérémonial compliqué ne pouvait être exécuté en entier tous les jours, avant chaque service sacré. Les formules du chap. v se contentent d'allusions précises aux rites que je viens d'exposer. L'Horus « qui est sauf à la tête de tous les doubles vivants », « qui lève haut les deux plumes du diadème », c'est le roi couronné à nouveau par son père. La mention de « deux cruches de lait de Toum », qui donnent « le fluide de la vie (*sa*) à ses chairs », rappelle l'allaitement du roi par les dieux ou les déesses, car nous savons par d'autres textes que le lait conservé aux vases *mensaouï*[2] est

1. Voir, à ce sujet, la stèle de Piankhi, l. 98. Ce roi, dans sa conquête de la Basse Égypte, va de ville en ville, visitant partout les sanctuaires, y célébrant le service sacré. Arrivé à Memphis, « il alla vers le temple du dieu; une fois faites ses purifications dans la chambre d'adoration (*Pa-douaït*), on lui fit tous les rites officiels que l'on fait au roi; et il entra dans le sanctuaire pour faire une grande offrande à son père Phtah » ( ).

2. La présentation à Sokaris (Mariette, *Abydos*, I, pl. 38 *b*) de cruches *mensaou* de lait s'accompagne de la formule : « Je t'ai lancé l'eau laiteuse (*besa*) qui est dans les deux mamelles de ta mère »; même

celui de la déesse Isis elle-même, la mère d'Horus, la mère du roi. — Enfin : « Sokhit et Thot ont donné au roi vie, stabilité, force » ; lors des couronnements effectifs, le dieu et la déesse (généralement Safkhit) établissent en effet les noms officiels du roi, les inscrivent sur les livres sacrés ou les feuilles de l'arbre de vie Ashed, et assurent à qui portera ces noms royaux les ressources de vie, force, stabilité, dont disposent les dieux de la magie. Tous les détails d'une série de cérémonies qu'on célébrait réellement les jours de fêtes solennelles sont donc rappelés dans le texte de notre chapitre. Les jours de service ordinaire, la simple lecture du « chapitre de s'avancer vers le lieu saint » suppléait aux cérémonies effectives des jours de panégyries et à la « royale montée vers le temple[1] ».

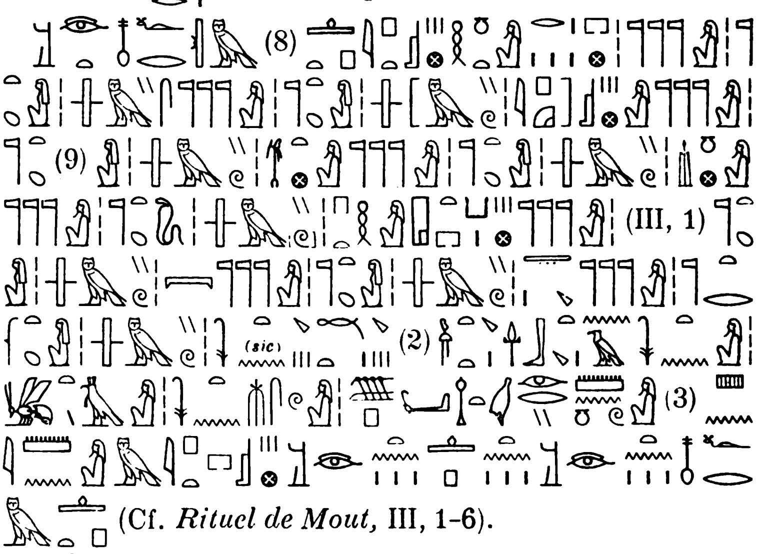
formule pour la présentation du vase à lait (*aritit*) au dieu Min (*Abydos*, I, pl. 39 *a*); dans le rituel funéraire, quand on présente au mort divinisé les cruches de *mensaou*, on dit : « Voici les prémices de la mamelle d'Horus, de son corps, je les présente à ta bouche : lait (*aritit*); voici la mamelle de ta sœur Isis, l'eau laiteuse (*besa*) de la mère que tu as prise pour ta bouche, *mensa* » (Pyr. d'*Ounas*, l. 29-31; cf. Maspero, *La table d'offrandes des tombeaux égyptiens*, p. 14 et n. 1). Dans le cas du chap. v, le roi, fils des dieux, dieu lui-même, reçoit les mêmes rites que tout dieu ou tout mort divinisé.

1. Au point de vue de la concordance du rituel divin et du rituel funéraire, il est utile de faire remarquer que les rites de purification et de couronnement renouvelé du roi, que celui-ci reçoit en tant que fils des dieux, sont célébrés aussi pour le compte de tout mort osirien, au moment où la divinification de celui-ci est complète. Comme le roi consacré dieu, le mort divinisé reçoit les purifications des dieux Horus, Sit, Thot, Sopou (*Ounas*, l. 18; *Pépi II*, l. 243; cf. Maspero, *La table d'offrandes*..., p. 11); comme le roi, le mort divinisé est conduit processionnellement auprès du dieu, couronné par lui ou par Sit et Horus, allaité par les déesses



Anubis et Thot purifient le défunt dans le Pa-douaït (Lepsius, *Denkm.*, III, 231 *b*).

6. (II, 7) « Autre chapitre ».



(Cf. *Rituel de Mout,* III, 1-6).

« Éveille-toi bellement en paix Apitou (Karnak), régente des temples des dieux et déesses qui sont en elle! O dieux et déesses qui êtes dans Apitou, dieux et déesses qui êtes dans Thèbes, dieux et déesses qui êtes dans Héliopolis, dieux et déesses qui êtes dans Memphis, dieux et déesses

(Pyr. de *Pépi I*er, l. 331-334; *Ounas,* l. 486-489; Schiaparelli, II, p. 138).

Le mort, devenu dieu, était si bien assimilé à un roi, que sa divinification était qualifiée de « passage au Pa-douaït » : N. « Ah! N., on t'a fait tes purifications dans le Pa-douaït du roi, pour que tu vives », etc. (Schiaparelli, II, p. 138-139). Les textes où l'on dit au défunt : « Horus (Sit, Thot, Sopou) passe avec son double; la main de ton double est devant (et derrière) toi, le pied de ton double est devant (et derrière toi) », décrivent cette « montée solennelle » vers Osiris du mort escorté et tenu en mains par les dieux, comme le roi est tenu en mains, à la pl. I (*Ounas*, l. 5 sqq., et surtout l. 71 sqq.); voir la scène en action dans Lepsius, *Denkm.*, III, 123 *a* et *b*; III, 231 *b*. Le mort divinisé est donc censé avoir passé par les mêmes cérémonies, dans la même partie du temple, que le roi avant de remplir ses fonctions sacerdotales. D'où il suit que le roi sort du *Pa-douaït*, osirien et divinisé.

qui êtes dans le ciel, dieux et déesses qui êtes dans la terre, dieux et déesses qui êtes dans le Sud et le Nord, l'Ouest et l'Est : (voici que) les rois de la Haute et de la Basse Égypte, les enfants royaux, prennent la couronne blanche pour faire des fondations à Amon dans Apitou. Éveillez-vous, soyez en paix, éveillez-vous bellement en paix! »

L'intérêt du morceau réside dans la phrase des lignes 2 et 3. Les dieux des grandes capitales religieuses, Héliopolis, Thèbes, Memphis[1], ceux du ciel et de la terre, ceux des quatre points cardinaux sont pris à témoins que les rois ont été couronnés, et qu'ils sont montés sur le trône pour faire des « fondations », c'est-à-dire pour célébrer tous les rites du culte divin. On ne peut mieux définir les conditions auxquelles le Pharaon devait exercer le pouvoir royal : notons que la formule vise les rois de la Haute et de la Basse Égypte, et même les enfants royaux, avec l'intention bien indiquée de définir l'obligation du service sacré, à laquelle était soumise toute la race royale en prenant le pouvoir[2]. Il semble bien d'ailleurs qu'à l'origine il y avait, au moment du couronnement royal, une proclamation effective lancée aux dieux des quatre coins de l'horizon. Bien que les récits officiels de couronnements royaux que nous possédions n'en fassent pas mention, on trouve des allusions à ce cérémonial ailleurs que dans notre papyrus. Les textes des pyramides, au moment où le mort identifié au dieu Osiris devient comme celui-ci un roi des deux Égyptes, nous donnent une formule adressée aux dieux de l'Occident,

1. D'après les textes du *Pa-douaït* d'Edfou, le roi est purifié et couronné selon le rite de Memphis (Dümichen, pl. 81); même indication au décret de Rosette (éd. Chabas, p. 58).

2. Les statues des rois antérieurs figurent quelquefois aux fêtes solennelles célébrées par le roi régnant (Ramesséum, Lepsius, *Denkm.*, III, 163; Médinet-Habou, Lepsius, *Denkm.*, III, 213). Les enfants royaux ont leur place marquée à ces fêtes et particulièrement aux panégyries *Sed*, dont les rites sont comparables à ceux du *Pa-douaït*. Voir mon étude *Du caractère religieux...*, chap. VII.

de l'Orient, du Sud et du Nord : proclamation doit être faite par ces dieux que le défunt divinisé est bien « fils d'Hathor, engendré par Seb, et qu'il se lève comme le second d'Horus, celui pour qui les quatre génies d'Héliopolis ont écrit un rescrit (d'avènement)[1] ». Ceci est à rapprocher d'une cérémonie curieuse qui s'était conservée lors de la panégyrie du dieu Min. Le roi, avant de célébrer le service sacré, avait dû subir les purifications décrites en notre rituel, c'est-à-dire qu'il avait été couronné à nouveau : aussi, à un moment de la cérémonie, on lâchait aux quatre coins de l'horizon quatre oies (personnifiant les quatre enfants d'Horus), et chacune était interpellée en ces termes[2] : « Allez au Sud (Nord, Est, Ouest) dire aux dieux du Sud (Nord, Est, Ouest) qu'Horus, fils d'Isis, a pris la grande couronne double et que le roi de la Haute et de la Basse Égypte N. a pris la double couronne. » Dans les deux cas, la formule rappelle celle de notre chapitre.

On voit l'importance de ces purifications préliminaires. Elles font du prêtre, qui est ici le roi, un véritable dieu consacré par les rites qui sont ceux des dieux et des morts divinisés. Aussi, dès ce moment, le roi possède-t-il le nom et les pouvoirs des dieux, en particulier la force créatrice de

1. Pyramides d'*Ounas*, l. 571-575, et de *Pépi II*, l. 967-968.

2. La panégyrie de Min est figurée au Ramesséum et à Médinet-Habou; sur l'un et l'autre monument, la scène du lancer des oiseaux est identique, figures et légendes; le roi est ici Ramsès II (Lepsius, *Denkm.*, III, 163) et là Ramsès III (Lepsius, *Denkm.*, III, 212 *b*); d'après le texte, c'est le roi en personne qui « donne leur voie aux oiseaux ». — Voir un double lancer analogue de quatre oiseaux (fils d'Horus) aux quatre points de l'horizon, dans le temple d'Osiris à Dendérah (Lepsius, *Denkm.*, IV, 57 *a*); le commencement de la formule relative aux oiseaux y est seul indiqué. D'après Daressy (*Notice explicative des ruines de Médinet-Habou*, p. 7), la cour de Nectanébo II présente la même suite : purification, couronnement, présentation au dieu, et (mur sud) annonce, par Thot, aux génies du Sud et du Nord, que Nectanébo a pris la couronne avant le service sacré. Même cérémonie avec formule entière à Edfou (Brugsch, *Drei Festkalender*, p. 13, pl. 7, 19-22).

la voix qui permet de transmettre au dieu honoré du culte la vie et les offrandes. Dès le début du rituel (chap. I, p. 9), le roi-prêtre se réclame de ce pouvoir : « Horus (dieu en qui le roi-prêtre s'incarne) est *mâ-khroou* par son œil ». Les explications données au cours des chapitres suivants feront comprendre le sens de cette formule; elle signifie, suivant nous, que le roi-prêtre possède l'énergie créatrice dont le démiurge était animé au moment où il créait le monde par l'œil et la voix. Les purifications exécutées dans le *Pa-douaït* ont donné au roi-prêtre cette puissance divine et vont lui permettre d'entrer en communication avec le dieu auquel il rend le service sacré[1].

Dans le culte funéraire privé, les purifications préliminaires du fils-prêtre sont rarement représentées : elles devaient avoir, cependant, la même importance que dans le culte divin public. Les tombeaux de grande dimension possédaient, comme les temples, une chambre d'adoration, *Pa-douaït;* parfois on voit un prêtre du culte privé purifié à grande eau au moyen des ablutions divines[2]. Mais il faut noter que le culte était le plus souvent célébré par des prêtres de carrière qui étaient « purifiés » en vertu de leur office; la purification de l'officiant devenait ainsi une cérémonie dont la représentation était quelque peu superflue. Parmi ces prêtres de carrière, l' « officiant » (*kher-heb*) avait un caractère si élevé que certains mystères étaient connus de lui seul et du Pharaon[3]. Assimilé au Pharaon, il était, comme lui et par sa délégation, revêtu du caractère sacré. Le prêtre était, comme le roi dans le culte divin, un repré-

1. Dans le rituel védique, il est dit expressément que l'officiant purifié « passe du monde des hommes dans le monde des dieux » (Hubert-Mauss, p. 51, n. 1). Sur les cérémonies parfois très compliquées, qui font de l'officiant un personnage de caractère divin, dans les différentes religions antiques, voir Hubert-Mauss, *Du sacrifice*..., p. 48-56.

2. Lepsius, *Denkm.*, III, 11 *f*, tombeau d'El-Kab.

3. *Todtenbuch*, chap. CXLVIII, l. 3-5. Cf. de Horrack, *Lamentations d'Isis et Nephthys*, p. 13-14.

sentant des dieux, portant les noms divins d'Horus, Thot, Anubis, et s'identifiant leurs personnes et leurs rôles, pour célébrer les rites du culte funéraire. Mais tandis que le Pharaon était personnellement de sang divin en tant que fils des dieux, le prêtre de carrière n'était que temporairement assimilé aux dieux et pour la durée seulement du service sacré. Ces réserves faites, il convient de retenir ceci : les rites sont célébrés par le roi ou des prêtres qui ont, par leurs purifications, assumé le nom, la personnalité, le caractère sacré des dieux qui avaient, — au temps de la première fois, — sauvegardé la momie d'Osiris.

IV. — Ouverture du naos : Le dieu reçoit son ame

Les chap. I-VI du rituel ont assuré la purification du sanctuaire par la flamme, la purification du roi-prêtre par les ablutions et la consécration renouvelée du pouvoir royal et sacerdotal. Après ces préliminaires dont le commentaire très détaillé se trouve sur les murs des temples d'Égypte, le service sacré proprement dit commençait : les rituels d'Abydos, qui ne reproduisent pas les chapitres préliminaires, ont le début de leurs chapitres ici[1].

Le service sacré se divisait en deux parties : la raison ne nous en est pas donnée par les textes mêmes, mais cette disposition n'est sans doute qu'une application de la loi générale qui divise l'univers en deux régions, le Sud et le Nord; le temple, qui est construit à l'image du monde, conserve cette double division, les cérémonies du culte la respectent

1. Si les rituels d'Abydos ne donnent pas les chapitres relatifs aux purifications du sanctuaire et de l'officiant, c'est sans doute parce que ces cérémonies étaient représentées en détail (chambre N, *Abydos*, I, pl. 22-23) dans le *Pa-douaït* du temple. Il devenait alors inutile de les mentionner à nouveau. La formule du roi-prêtre : « Le roi donne l'offrande, car je me suis purifié », est aussi souvent répétée à Abydos qu'au papyrus de Berlin et implique les mêmes cérémonies.

aussi. De même que, dans les tombeaux, le culte funéraire comprenait le sacrifice du Sud, puis le sacrifice du Nord, de même le culte divin dans les temples admet pour le service journalier deux séries de cérémonies. Les rituels d'Abydos qui sont gravés sur les murs des sanctuaires expriment cette division d'une manière frappante; la hauteur des murs y est partagée en deux registres : dans la rangée inférieure, le prêtre entre au sanctuaire[1], exécute et récite une série d'actes et de formules, puis sort du lieu saint; dans la rangée supérieure, il entre à nouveau, accomplit une seconde série d'actes qui terminent le service sacré. Les textes ne disent point que la première série corresponde aux rites du Sud et la seconde aux rites du Nord; en fait, les cérémonies du second registre ne sont pas la répétition de celles du premier (sauf pour les rites d'entrée dans le sanctuaire), mais elles en sont la continuation. La division en deux parties ne semble donc être ici que l'observance « formelle » de rites anciens qui ne gardaient plus qu'une influence extérieure sur l'ordre des cérémonies, sans plus en déterminer le fond. Le rituel d'Amon offre une division analogue : les chap. VII-XXIV nous font assister à l'entrée au sanctuaire du roi-prêtre, à quelques cérémonies du culte; puis, au chap. XXV, le prêtre, après être sorti, rentre à nouveau, recommence les cérémonies de l'entrée au sanctuaire, et termine les rites du service sacré.

Première ouverture du naos (Chap. VII-XXIV)

Au point de vue « formel », cette première partie du rituel d'Amon comprend les cérémonies suivantes : 1° chap. VII,

1. Par entrée au sanctuaire, j'entends l'entrée du prêtre au Saint des Saints, suivie de l'ouverture des portes du naos ou des portes de l'arche qui cachaient la statue divine. D'après les textes et les tableaux, le roi, après avoir pénétré au sanctuaire, ne voyait pas le dieu avant d'avoir descellé les portes du naos, auquel on accédait, suivant le cas, de plein pied ou par un escalier (cf. *infra*, chap. XXV).

VIII, IX, ouverture des portes du naos; 2° chap. X-XI, apparition du dieu à la lumière; 3° chap. XII-XVII, prosternements devant le dieu; 4° chap. XVIII-XIX, hymnes d'adoration; 5° chap. XX-XXI, onctions et fumigations; 6° chap. XXII-XXIV, le roi embrasse la statue du dieu et rend au dieu son âme. Les tableaux des rituels d'Abydos correspondants se répartissent dans les deux séries, inférieure et supérieure, qui décorent les murs des sanctuaires : ils comprennent les rites d'ouverture des portes (1er, 2e, 21e, 22e tableaux), la révélation du dieu à la lumière (23e, 24e tableaux), les prosternements (25e tableau), l'entrée du roi qui embrasse la statue divine (4e et 5e tableaux); les fumigations y figurent aussi (3e tableau), mais la formule donnée correspond à une autre section des cérémonies décrites au papyrus.

Au point de vue du fond, la suite des idées n'apparaîtrait pas clairement sans explication préalable. Les figures qui accompagnent les tableaux d'Abydos n'ont pas ici assez de précision pour aider beaucoup à la compréhension des formules; le texte de celles-ci est obscur, parce qu'on y trouve continuellement des allusions d'une brièveté ambiguë à des faits mythologiques supposés connus. Or, la connaissance de ces faits est toujours malaisée pour nous et reste souvent incomplète : aussi est-il nécessaire de mettre le lecteur au courant de l'idée générale qui dirige le développement des chap. VII-XXIV.

Les cérémonies de cette première partie du culte divin ont pour objet de mettre la statue du dieu en possession de son âme; celle-ci, comme tout ce qu'on offre aux dieux ou aux morts, est identifiée à l'œil d'Horus; aussi le Pharaon ou le prêtre, en qui le dieu Horus s'incarne, apporte-t-il lui-même son œil où s'est réfugiée l'âme du dieu qui reçoit le culte. Comment, pourquoi le dieu avait-il perdu son âme? C'est ce qu'il convient d'exposer brièvement.

Il apparaîtra, par le texte des formules et les citations du commentaire, qu'Amon — et tout dieu — est adoré suivant

les rites imaginés pour ranimer le premier être qui ait connu la mort, le dieu Osiris tué par son frère Sit. Le culte osirien est donc un culte funéraire : il s'applique à tous les dieux, car tous les dieux peuvent, à certains moments, nous apparaître comme morts ; il s'applique à tous les hommes défunts, car le trépas les divinise, pourvu qu'ils meurent de la mort d'Osiris.

Or, les textes relatifs au culte d'Osiris et des morts nous apprennent qu'après le meurtre du dieu et le décès des hommes, le corps de l'un et des autres demeurait à la terre, tandis que l'âme allait au ciel. Le corps subissait des préparations spéciales, qui ont varié à travers les âges : démembrement du squelette et dépècement des chairs à l'origine, puis embaumement et momification ; mais il n'était point apte à une nouvelle vie tant que l'âme n'y était pas rappelée. L'âme, sous ses différents noms et ses formes diverses *ba* (l'esprit), *ka* (le double), *sekhem* (la forme), *khabit* (l'ombre), *ren* (le nom), était remontée vers les sources de la vie et de la lumière, le soleil et la lune, les « yeux » d'Horus, dieu du ciel ; dans ce séjour sacré, elle trouvait encore l'Ennemi qui l'avait forcée à quitter son corps. Sit, le dieu du mal, l'esprit des ténèbres, poursuivait de sa haine Horus, le dieu de lumière et de bonté : quand des éclipses soudaines obscurcissent parfois le disque du soleil ou la lune en son plein, quand, après quatorze jours de prospérité croissante et de développement régulier, la lune pendant quatorze autres jours décroît, languit et meurt, c'est que Sit, sous la forme d'un pourceau noir, ou d'un serpent vorace, ou de quelque animal cornu, avale en plein ciel l'un ou l'autre œil d'Horus. Il peut aussi les faire tomber dans le Nil pour les prendre dans ses filets comme des poissons, ou bien il les livre à l'hippopotame ou au crocodile. L'âme d'Osiris et des hommes défunts, réfugiée dans l'œil d'Horus, ne pouvait donc être ramenée à son corps

momifié qu'après avoir partagé, — pendant tout le temps que durait l'embaumement, — les détresses passagères des yeux d'Horus.

Aussi, dès que la momie divine ou humaine était dressée sur le sol de la tombe ou du temple, les prêtres, c'est-à-dire Horus, le fils du dieu, Isis sa femme, et sa sœur Nephthys, ses « amis » Thot et Anubis, se mettaient-ils en quête de l'œil d'Horus où résidait l'âme absente. Cette « recherche », cette « quête », prenait fin quand on avait pu saisir un des animaux à cornes, bœuf ou gazelle, sous la forme desquels se dissimulait Sit. L'animal était abattu; dans son ventre on retrouvait, après examen des viscères, l'œil divin non encore digéré. Dès lors, l'*âme*, qui résidait dans l'œil, pouvait être rendue à Osiris ou au défunt, et avec l'âme, l'*ombre*, la *forme*, le *nom* : c'est ce qu'on appelait « compter » l'âme à son corps[1]. Dans le cas où l'œil d'Horus tombé au Nil voguait au gré des eaux au risque d'y sombrer, la « quête » sacrée aboutissait au repêchage du membre divin qui était aussi « compté » à son corps d'autrefois. La restitution de l'œil, c'est-à-dire de l'âme qui y réside, au cadavre s'accompagnait de rites solennels : on apportait à la momie un cœur, on lui amenait sa statue et son ombre, et le fils d'Osiris ou du mort, prenant à deux

1. Ainsi qu'on le verra par la suite, chacun des épisodes de la « quête de l'œil divin » était désigné par un nom caractéristique : « chercher » l'œil se dit [hiéroglyphes] *heh* ; le « trouver » [hiéroglyphes] *qem* ; le « délivrer » ou l'« arracher » à Sit [hiéroglyphes] *nehem* ; le « compter » au corps momifié [hiéroglyphes] *sap*. Ce sont les propres termes employés aux rituels du culte divin et du culte funéraire. Quelques-uns d'entre eux paraissent dans l'*Hymne à Osiris* de la stèle de la Bibliothèque Nationale, traduit et commenté par Chabas (*Œuvres diverses*, I, p. 95 sqq.). « Isis la magicienne, la vengeresse de son frère, l'a cherché ([hiéroglyphes]) sans défaillance, elle a parcouru cette terre en se lamentant, elle ne s'est point reposée qu'elle ne l'eût trouvé » ([hiéroglyphes]).

bras la momie ou la statue, l'embrassait pour lui communiquer sa vie. A l'origine, on revêtait le mort ou le dieu de la peau de l'animal sacrifié, dans le ventre duquel on avait retrouvé l'âme, et l'officiant lui-même continua à se vêtir d'une peau de bête (panthère); on pensait assurer ainsi la force jadis redoutable de l'animal à celui qui se revêtait de sa dépouille. Dès lors, l'âme rendue au corps, la momie ranimée était prête à subir les autres rites.

Toutes ces cérémonies du culte d'Osiris et des morts se retrouvent au rituel du culte divin, mais non point avec des développements précis et clairs. Dans les textes qui vont être traduits, il n'y a guère que des allusions, réduites souvent à une phrase, quelquefois à un mot. Mais ces phrases ou ces mots correspondent littéralement à ceux qu'emploie le rituel d'Osiris et des morts, et quand, à propos de tel ou tel acte du culte, il sera question d'une éclipse, de la peau d'animal, du serpent Apophis, d'œil tombé au Nil, de la quête et de la trouvaille de l'œil, de l'apport du cœur, de l'âme ou de l'ombre, de l'embrassement de la statue divine, — derrière l'allusion vague il faudra retrouver des rites précis.

A. — Ouverture des portes du naos (Chap. vii à ix)

Nous avons laissé le roi-prêtre devant le naos du dieu; une fois dites les formules qui accompagnent la purification de l'officiant, il fallait ouvrir les portes scellées du naos. L'ouverture des portes se faisait pour ainsi dire en décomposant les mouvements : on brisait le lien, on détachait la terre sigillaire, et alors on faisait glisser les verrous. Les chap. vii, viii, ix sont consacrés à ces rites.

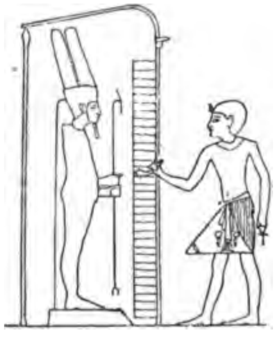
7. (III, 3) [1] « Chapitre de rompre le lien (du sceau) ».

1. *Rituel de Mout*, var. : .

[hiéroglyphes] (5) [hiéroglyphes] (Cf. *Rituel de Mout*, II, 6-7; *Rituels d'Abydos*, 2e tableau).

Paroles à dire : « Le lien est rompu, le sceau est délié. Je suis venu pour t'apporter l'œil, Horus; ton œil est à toi, Horus. »

La figure du 2e tableau d'Abydos (qui correspond en partie pour le texte au chap. VII du papyrus[1]) commente suffisamment la première phrase et montre la rupture du lien qui maintenait les portes scellées du naos. Le roi annonce de suite le but de sa visite : il apporte au dieu l'œil d'Horus, c'est-à-dire, comme nous le verrons par la suite, son âme. Notons que la phrase finale donne au dieu le nom d'Horus. Le mythe osirien, auquel le rituel divin emprunte ses formules, admet en effet



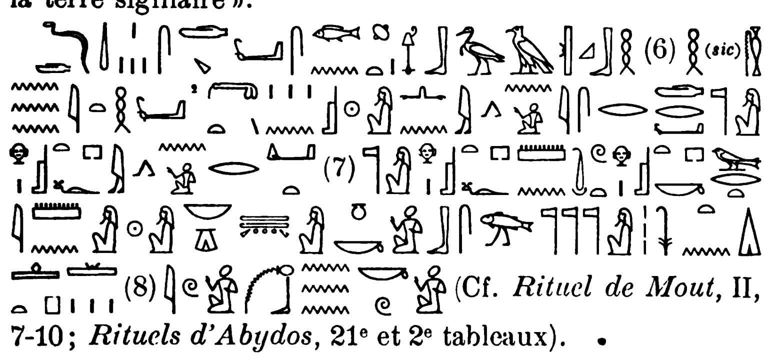
Le roi rompt le lien du sceau. (*Abydos*, I, p. 35, 2e tableau.)

1. Aux rituels d'Abydos, le 2e tableau est intitulé : [hiéroglyphes] « Chapitre de délier le sceau » (var. : texte d'Amon, [hiéroglyphes] « Chapitre de rompre la terre sigillaire »). Le texte, — ainsi que le titre le fait présumer, — est une compilation des chap. VII, VIII et XXII de notre papyrus. La première phrase (texte d'Amon excepté) correspond à la première phrase de notre chap. VII, « le lien est rompu, le sceau est délié », mais le texte ajoute « pour ouvrir cette porte » ([hiéroglyphes]). Vient ensuite une phrase qui n'est pas donnée par le papyrus : « car j'ai fait tomber toutes les impuretés qui m'appartiennent sur la terre », [hiéroglyphes] (texte d'Harmakhis). Cette formule se retrouve fréquemment dans les rituels funéraires, appliquée au défunt (pyr. de *Pépi Ier*, l. 125-127; *Mirinri*, l. 94-95; *Pépi II*, l. 100-101). Le texte continue ensuite, comme dans le papyrus : « Je suis venu pour t'apporter ton œil, Horus;

la confusion finale du soleil Râ (l'âme) et du dieu Osiris (le corps[1]); or, le soleil est l'œil d'Horus; donc le nom d'Horus appartient à tout dieu assimilé à Osiris-Râ.

Ici le texte ne fait qu'énoncer la proposition générale dont le développement constitue les chapitres suivants.

8. (III, 5) « Chapitre de rompre la terre sigillaire ».



(Cf. *Rituel de Mout*, II, 7-10; *Rituels d'Abydos*, 21e et 2e tableaux).

Paroles à dire : « La terre sigillaire[3] est rompue, l'eau céleste est forcée, les viscères d'Osiris en sont retirés. Je ne suis pas venu, certes, pour détruire le dieu sur sa place; je suis venu pour mettre le dieu sur sa place. Sois établi sur ta grande place, Amon-Râ, seigneur de Karnak! Je suis celui qui monte (vers) les dieux. — Le roi donne l'offrande, car je me suis purifié. »

La figure du 21e tableau d'Abydos, qui est censée montrer

ton œil est à toi, Horus. » Enfin, une dernière phrase dit que c'est Thot qui apporte l'œil; nous la retrouverons au chap. XXII du papyrus.

1. Voir Lefébure, *Le mythe osirien*, p. 217 sqq.

2. *Rit. de Mout*, var. : , etc. *Rit. d'Abydos*, var. : le reste en lacune, sauf les signes de la phrase suivante (Isis). Dans la chambre d'Amon à Abydos, le texte est au 2e tableau; dans les autres chambres, au 21e tableau (mutilé).

3. *Sanit* désigne la terre sigillaire sur laquelle le roi, sortant du sanctuaire, imprimait le sceau de son anneau (stèle de Piankhi, l. 104).

la rupture de la terre sigillaire, est la même que celle du 2e tableau déjà reproduite. Le chap. VIII n'est, en effet, que la suite du précédent ; le rituel de Mout supprime la rubrique du titre et ne sépare pas les deux chapitres : le rituel d'Amon ne fait donc que décomposer les mouvements de la rupture des scellés.

Après une allusion mythologique, sur laquelle je reviendrai, le texte rassure le dieu qui aurait pu s'effrayer de l'ouverture des portes de sa retraite. Le roi-prêtre affirme qu'il ne vient pas pour nuire au dieu : la variante des rituels d'Abydos (Isis) donne : « Je ne suis pas venu pour éloigner cette déesse de sa place. » Au contraire, l'officiant vient établir le dieu sur « sa grande place », c'est-à-dire son trône dans le naos ; et ici le roi rappelle d'un mot que c'est lui qui a l'habitude de « monter vers les dieux » ; j'ai signalé plus haut que la venue du Pharaon vers le temple pour un service sacré s'appelle en effet « royale montée vers le temple » ([hiéroglyphes]).

La première phrase du chapitre nécessite un commentaire détaillé. Nous verrons plus loin, au chap. X, que le naos du dieu (ou du mort dans les rituels funéraires) est assimilé au ciel et à l'eau céleste *Qobhou*, qui était issue de l'eau primordiale *Noun*, réceptacle de tous les germes. Ici il n'est question que de l'eau céleste, et l'on met cette eau en rapport avec les viscères d'Osiris qui en sont « retirés ». Le mot « retiré », [hiéroglyphes] (*atchou*), peut être envisagé comme une forme de la racine *ahou* [hiéroglyphes], « tirer, haler », qui, dans les tableaux de Béni-Hasan[1], désigne la « pêche à la ligne » ; en ouvrant l'abîme céleste (le naos), on venait donc y « repêcher » les viscères d'Osiris. Notons à ce sujet que, pour ouvrir le naos, on a déjà, au chapitre précédent, rompu

1. *Beni-Hasan*, I, pl. XXIX, au-dessus d'un pêcheur à la ligne. On dit que les haleurs des barques divines « tirent à la corde » ([hiéroglyphes]) les barques (G. Daressy, *Mission du Caire*, VIII, 3, p. 383).

le lien du sceau; ce lien est désigné par un mot *àadit* [hiéroglyphes][1], qui signifie aussi « filet de chasse ou de pêche »; il semble qu'au moment de la rupture du lien du sceau, un jeu de mots évocateur d'une scène de pêche au filet se présentait à l'esprit. — Or, quelle est cette « pêche » dans l'eau céleste, où l'on ramenait tantôt les viscères d'Osiris, tantôt, d'après le texte d'un tableau d'Abydos, « les cœurs des dieux[2] »? L'explication nous sera donnée par une des traditions sur les moyens de « rechercher l'œil d'Horus », c'est-à-dire l'âme du dieu égarée qu'il fallait lui ramener au début du service sacré.

Au chapitre précédent, le roi-prêtre annonce qu'il vient apporter au dieu l'œil d'Horus, c'est-à-dire son âme. J'ai brièvement conté plus haut comment l'âme d'Osiris et de tout mort, identifiée au soleil et surtout à la lune, partageait les détresses périodiques de ces astres avant d'être rendue à son corps par les rites funéraires. Une de ces détresses consistait à tomber du ciel dans l'eau, en même temps que le soleil qui chaque soir disparait, — pour renaître au matin, — dans les flots du Nil céleste[3]. « Cette forme typique de la défaite divine, — écrit M. Lefébure, — a reçu son expression dans l'événement capital des légendes, la mort d'Osiris précipité au fleuve dans un coffre et sauvé par Isis. Au chap. CXIII du *Livre des Morts*, les échecs que le soleil et la lune pouvaient subir sont figurés de même dans

1. Brugsch, *Wört.*, *Suppl.*, p. 169 : [hiéroglyphes] « filet pour la chasse au filet ».

2. *Rituels d'Abydos*, 28e tabl. La déesse *Nibit-hotpou* « retire les cœurs des dieux du cycle », [hiéroglyphes].

3. Lefébure, *Le mythe osirien*, p. 60 sqq., montre comment l'idée que le soleil naît chaque jour de l'océan céleste le *Noun*, pour y retomber chaque soir, a amené les symboles d'Horus (le soleil jeune) naissant dans les marais et apparaissant sur un lotus. La flamme divine d'Amon, d'après un texte du *Livre des Morts* (chap. CLXIII, l. 4-5), « est un brasier au milieu de la mer ». Voir dans Lefébure l'indication de symboles analogues dans les mythologies des peuples aryens.

leur ensemble, par la présence des yeux d'Horus dans l'eau[1]. »

Les chap. VII et VIII de notre rituel parlent alternativement de l'œil d'Horus et des viscères d'Osiris. Il y a dans d'autres textes des variantes pour désigner la partie de l'être divin qui tombait à l'eau : c'étaient ou bien les lambeaux du corps d'Osiris dont parle le chap. VIII, ou bien l'œil solaire ou lunaire (asile de l'âme) dont parlera le chap. XX. Les textes mythologiques confondent souvent en cette occasion l'œil et le bras d'Horus : d'où il suit que l'une ou l'autre de ces parties du corps, représentant l'âme du dieu ou du mort, peut tomber à l'eau et risque d'être dévorée par le serpent Apophis, le crocodile ou les poissons en qui se cache Sit. Comment et par qui le bras ou l'œil, — c'est-à-dire l'âme, — étaient-ils sauvés des eaux ? Le chap. CXIII du *Livre des Morts*, — si bien commenté par M. Lefébure[2], — nous a conservé une légende qui nous montre comment le dieu Sobkou, « seigneur des marais », trouva dans les eaux le bras ou l'œil d'Horus et les pêcha au filet[3] pour les mettre à l'abri de Sit : « J'ai cherché, dit le dieu, j'ai trouvé leur victime (ou : ce qu'*ils* avaient abattu, *ils* désignent les ennemis du soleil) sous mes doigts sur le bord de l'eau, je l'ai pêché dans un filet... » Alors Râ demande à Sobkou : « Qu'est-ce que ces poissons qui sont près de Sobkou, et (qu'est-ce que) ces deux bras d'Horus trouvés au pays des poissons ? » Après explication, « on amène les deux mains (var. : les deux yeux) d'Horus à lui-même et on révèle sa face (*oun her*) à la fête du mois et du quinzième jour du mois au pays des poissons[4] ».

1. Lefébure, *Le mythe osirien*, p. 62, 66.

2. Lefébure, *Le mythe osirien*, p. 20-21.

3. Les termes employés sont : pour *pêcher*, [hieroglyphs] *hem*; pour *trouver*, [hieroglyphs] *qem*.

4. [hieroglyphs] (var. [hieroglyphs]) [hieroglyphs] (chap. CXIII,

Et Râ dit : « Je donne Nekhen à Horus comme siège de ses deux bras : que l'on ouvre la face à ses deux mains (var. : à ses deux yeux) dans Nekhen. »

Ces traditions nous semblent donner le commentaire approprié « à la pêche des viscères d'Osiris dans le Qobhou ». On voit que le culte funéraire nous a conservé plus complet le rite auquel le culte divin fait seulement allusion. Au tombeau de Rekhmarâ (XVIIIe dynastie), publié par M. Virey, on peut retrouver, avec figures à l'appui, ce qui n'est ici qu'indiqué. Au début des cérémonies funéraires, une barque, montée de deux hommes, était lancée sur un bassin où l'on pêchait bientôt le cœur et la cuisse antérieure d'une des bêtes du sacrifice ; en l'animal s'incarnait Sit-Typhon[1], qui précisément avait dévoré « le cœur et le bras » d'Osiris. La barque se dirigeait alors vers le rivage où était dressé le naos de la momie, et l'un des hommes apportait le cœur et le bras reconquis, c'est-à-dire l'âme du défunt : la légende, gravée au-dessus, commente ainsi la scène : [hieroglyphs] « trouver la cuisse et le cœur au bassin de pêche[2] ». Ce que l'on fera de la cuisse et du cœur,

l. 4-5 ; pour les variantes, voir Lefébure, p. 36). Sur l'analogie du bras, symbole d'action, et de l'œil d'Horus, agent de la création universelle, voir Lefébure, p. 67 sqq. Le bras, comme l'œil d'Horus, était dévoré par le crocodile ou les poissons (p. 68-69). On sait qu'un poisson, l'oxyrhynque, avait dévoré le phallus d'Osiris (*De Iside et Osiride*, XVIII ; Lefébure, p. 72), et que les compagnons de Sit prenaient la forme de poissons (*Pap. Sallier*).

1. Schiaparelli, *Il Libro dei funerali*, I, p. 88 et 93.

2. Le mot « trouver », *qem*, au lieu d'être écrit par [hieroglyphs], est représenté par son homophone *qema* [hieroglyphs] ; les groupes *qem* et *qema* sont des doublets d'une même racine, qui a donné comme sens « inventer, créer » (*qema*) et « trouver » (*qem*) (Brugsch, *Wört.*, p. 1451). Le dernier mot devrait être écrit correctement [hieroglyphs] (« pêcher », *hem*). Il y a peut-être assonance voulue avec les mots *qem* et *nehem*, cités p. 34, n. 1. — La scène est dans Virey, *Le tombeau de Rekhmarâ*, pl. XXII, registre supérieur.

pour le mort et pour le dieu, nous le verrons au chap. XXII.

9. (III, 8) « Chapitre de délier le sceau ».

(9)

(sic) (IV, 1)

(2)

(Cf. *Rituel de Mout*, II, 10 — III, 5, et *Rituels d'Abydos*, 22e tableau).

Paroles à dire : « Le doigt de Sit glisse grâce à l'œil d'Horus que cela réjouit; le doigt de Sit se délie grâce à l'œil d'Horus que cela réjouit. La peau est déployée par derrière le dieu. O Amon-Râ, seigneur de Karnak, tu as pris tes deux plumes, ta couronne blanche avec l'œil d'Horus, (ton) œil droit avec l'œil droit, (ton) œil gauche avec l'œil gauche; tes beautés sont à toi, ô Amon-Râ, seigneur de Karnak; (toi qui étais) nu, habille-toi, que la bandelette te bande. Moi, certes[1], je suis un pro-



Le roi fait glisser les verrous.
(*Abydos*, I, p. 58, 22e tableau.)

1. Le texte donne « naos » (Lemm, *Ritualbuch*, p. 28); mais, d'après Abydos, 2e tabl., je rétablis (cf. *supra*, p. 36, n. 1).

2. Sur la particule (*Ab.*), cf. Ed. Naville, *Recueil*, t. XVIII, p. 98.

phète du dieu; c'est le roi qui m'envoie pour voir le dieu. »

Le lien du sceau et la terre sigillaire étant rompus, il n'y avait, pour ouvrir la porte, qu'à faire glisser le verrou. Cette dernière opération est définie dans notre chapitre par un titre impropre, « délier le sceau »; au rituel de Mout et aux textes d'Abydos, l'intitulé [hiéroglyphes] « Chapitre de faire glisser (*litt.* passer) le verrou » correspond mieux à l'opération réelle qui est illustrée à Abydos par la figure de la chambre de Harmakhis (22[e] tableau) où l'on voit le roi tirer les verrous du naos[1]. Ainsi s'expliquent les paroles : « le doigt de Sit glisse », répétées deux fois parce qu'il y a deux verrous.

La formule indique que le verrou est divinisé, comme tous les objets qui ont un rôle quelconque dans les manipulations du service sacré : mais le verrou, faisant obstacle à la marche du prêtre vers le naos, est identifié au doigt de Sit : le faire glisser constitue sur l'être mauvais une victoire, dont le prêtre et le dieu sont redevables à la toute-puissance de l'œil d'Horus (l'âme) qu'on apporte précisément au dieu.

Il est question ensuite d'une peau de bête *deher*, [hiéroglyphes][2]. On en habille vraiment le dieu[3], car la formule parle

1. Aux rituels funéraires des pyramides, le mort osirien ouvre les deux portes du ciel en dégageant le grand verrou ([hiéroglyphe]) et en faisant glisser ([hiéroglyphes]) le doigt (verrou, sceau, [hiéroglyphes]) du grand pylône céleste (*Téti*, l. 161-164; *Mirinri*, l. 175-176; *Pépi II*, l. 688; cf. *Ounas*, l. 269).

2. Aux rituels d'Abydos (22[e] tableau), deux textes (Isis et Phtah) ajoutent au mot *peau* l'épithète « grande » [hiéroglyphes], ce qui concorde bien avec l'interprétation proposée ici. Au texte du chap. IX, ces rituels ajoutent une clausule qui se rapporte en partie à notre chap. XXII.

3. [hiéroglyphes] « sur le dos du dieu ». Il y a probablement dans cette formule *her sa* un jeu de mot avec [hiéroglyphe] *sa*, « fluide magique », qui se transmettait par des passes dans le dos. La locution *her sa*, « sur le dos, par derrière », évoque par homophonie toutes ces idées simultanément.

ensuite des couronnes remises à Amon et conclut que le dieu, nu tout d'abord, est maintenant vêtu et ceint de bandelettes. Je vois ici une allusion à un des rites les plus anciens du culte divin et du culte funéraire : l'endossement de la peau de la bête sacrifiée.

Ce qu'était cette peau, l'identité du verrou avec Sit ou le doigt de Sit nous l'indique déjà : c'était la peau d'un des animaux typhoniens, porc, gazelle, vache, mouton, panthère, crocodile, hippopotame (sans parler des poissons et des oiseaux), qui ont tenté d'avaler l'âme du défunt cachée dans l'œil d'Horus, et qu'on tue pour leur faire rendre gorge. Parmi ces animaux, deux ou trois jouent plus généralement le rôle de Sit : la vache, la panthère, le mouton, et c'est de leur peau qu'il est le plus souvent question. Le nom ordinaire de la peau d'animal est [1] *mesek*, et le sens général du rite de la peau est défini par cette phrase du rituel de l'embaumement adressée au mort : « On a fait pour toi les bons rites et les bonnes funérailles (ou le bon linceul) de la peau de Sit, ton adversaire, pour que ton cœur s'en réjouisse dans ta tombe[2] ». — Ce qu'on faisait au mort, on l'avait fait pour Osiris, par conséquent, on le faisait à nouveau aux dieux honorés des rites osiriens : notons dès maintenant que la formule de notre chapitre, « cela le réjouit », apparaît dans le texte funéraire.

Comme d'ordinaire, les rites de la peau nous ont été mieux conservés dans le rituel du culte funéraire que dans le rituel du culte divin. Tout mort doit passer par le « lieu de

1. Les rites de la peau *mesek* ont été minutieusement étudiés par M. Lefébure dans un article des *Proceedings of the Society of biblical Archæology* (XV, p. 433 sqq.), intitulé : « l'Office des Morts à Abydos ».

2. Maspero, *Mémoire sur quelques papyrus du Louvre*, p. 40.

la peau » (*meseḳt*) avant d'arriver à l'autre monde. D'autre part, à la momie inerte, un être vivant peut se substituer pour l'exécution des rites : c'est tantôt Horus ou Anubis, les prêtres du culte funéraire[1]; tantôt un personnage, le *tikanou* ( ), dont le rôle est encore mal défini[2]. L'examen détaillé de ces rites nous entraînerait trop loin : ici, le texte indique simplement qu'on affuble le dieu d'une peau, qui doit être « le bon linceul de la peau de Sit ».

Pourquoi revêt-on le dieu de la peau de l'animal? La raison en a été très bien définie par M. Lefébure : « S'affubler d'une peau de victime a toujours paru un des plus sûrs moyens de s'approprier la vertu du sacrifice[3]... » Or, un des effets du sacrifice était de faire dégorger par la victime l'œil d'Horus en qui se cachait l'âme du dieu ou du défunt. « Passer dans la peau de bête » était donc un moyen de rendre au dieu ou au défunt son âme[4].

De là les emblèmes de peaux d'animaux, qui figurent aux rituels des cultes divin et funéraire. On sait qu'Osiris et Anubis ont l'un et l'autre pour emblème la peau d'animal attachée à un piquet [5], dans laquelle on reconnaîtra peut-

1. Voir les textes cités par Lefébure, dans les *Proceedings S. B. A.*, XV, p. 437-443.

2. Le rôle du *tikanou* a été signalé par Maspero, *Le tombeau de Montouhikhopsouf* (*Mission du Caire*, V), et Lefébure, *Le sacrifice humain* (*Sphinx*, III, 3).

3. Lefébure, *Proceedings*, XV, p. 439. Voir, pour les exemples tirés d'autres mythologies, Hubert-Mauss, *Du sacrifice*, p. 76, n. 6.

4. Dans le *Livre des funérailles* (Schiaparelli, I, 60-66), l'officiant appelé *sam* joue un rôle analogue à celui du *tikanou* et « se couche », comme celui-ci, dans un linceul qui remplace la peau; le rite a pour résultat que l'ombre du mort, c'est-à-dire une forme de l'âme, est rendue à la momie (cf. Maspero, *Études de mythologie*, I, p. 298-300).

5. Anubis porte fréquemment l'épithète *Am-out*, « celui qui est dans les bandelettes funéraires ». Or, à Bubastis (Ed. Naville, *The festival hall of Osorkon II*, pl. VIII, n° 26), la peau représente à elle seule le dieu *Am-out*. La peau équivaut donc à l'appareil funéraire

être, d'après une vignette du *Todtenbuch*[1], la peau de la truie ou du verrat, dévorateurs de la lune, en qui Sit s'est personnifié. Dans le rituel funéraire, on sait qu'au moment d'ordonner le sacrifice des victimes typhoniennes, l'officiant « prend une peau de panthère » ([2]) et s'en revêt. Souvent aussi le défunt, qui reçoit le culte funéraire, est lui-même revêtu de cette peau[3]; on voit, d'ordinaire, dans ce costume l'indication d'une fonction sacerdotale remplie par le défunt de son vivant; peut-être doit-on y voir une allusion aux « rites de la peau » que le défunt a dû subir. Les dieux eux-mêmes peuvent revêtir la peau : à Dendérah, la déesse Safkhit « enveloppe son corps d'une peau de panthère » (*mesek nout nehes* [4]).

Ceci permettra de comprendre qu'à Edfou une des salles du culte ait pu s'appeler *meskat*[5], et que, dans les hymnes au soleil, on disait au dieu allant à la mort, c'est-à-dire se couchant dans la région occidentale : « La région céleste de la peau te joint » ([6]). Ainsi que le dit M. Lefébure, « le *mesek*, d'abord simple linceul ou dais de cuir, était donc devenu le *mesekt*, c'est-à-dire la contrée de la peau du taureau typhonien, où s'engloutissaient les dieux comme les mânes... Traverser cette peau ou cette région, c'était se purifier pour passer, par la mort,

des bandelettes. Anubis traverse en effet la peau pour le compte d'Osiris; Horus joue le même rôle (Lefébure, *Proceedings*, XV, p. 433 et 440).

1. Chap. CXXXVIII, vignette où le défunt est en adoration devant l'emblème du nome Thinite et la peau. Cf. chap. CXXV, vignette.

2. Schiaparelli, I, p. 83. La panthère est un animal typhonien.

3. Le défunt est vêtu de la peau de panthère, par exemple, dans Lepsius, *Denkm.*, II, 19, 83, 93, 97, etc.; cf. pyr. de *Téti*, l. 144.

4. *Dendérah*, IV, 82; cf. Lefébure, *Proceedings*, XV, p. 437-438.

5. Brugsch, *Ä. Z.*, 1875, p. 122.

6. *Pap. magique Harris*, pl. VI, l. 3-4, et temple d'El-Khargeh (Brugsch, *Thesaurus*, p. 633, l. 14).

d'une vie ancienne à une vie nouvelle. Ainsi avait fait Osiris, et ainsi faisaient par procuration à Abydos les grands personnages qui s'identifiaient de la sorte avec le dieu[1] ». J'ajouterai : ainsi faisaient tous les dieux, au culte desquels on avait adapté les rites osiriens.

La phrase : « (toi qui étais) nu, habille-toi, que la bandelette te bande », nous ramène toujours à l'idée fondamentale que le dieu est identifié à Osiris. Avant le service sacré, tout dieu n'est qu'un cadavre dévêtu et abandonné ; les rites en font un Osiris momifié et ceint de bandelettes. L'idée de divinité se sépare si peu de la représentation matérielle d'une momie que le roi, au moment de sa divinisation par la fête *Sed*, revêt le costume osirien momiforme[2].

La couronne complète le costume pour les dieux comme pour les morts. « Tu as pris tes deux plumes, ta couronne blanche avec l'œil d'Horus, ton œil droit avec l'œil droit, ton œil gauche avec l'œil gauche. » On verra par la suite qu'une des formes sous lesquelles l'œil d'Horus, l'âme du dieu, se manifeste le plus volontiers, c'est la couronne ornée des deux plumes (chap. XXIII) ; or, chacune de ces plumes [hiéroglyphe] (*mâït*) est une déesse appelée *Mâït*, dont la signification symbolique, — on le verra plus loin, — a les plus grands rapports avec celle des yeux d'Horus[3].

1. Lefébure, *Proceedings*, XV, p. 443.

2. Voir mon étude *Du caractère religieux*, chap. VII. Pour la traduction de la phrase : « (toi qui étais) nu, habille-toi », je me sépare de l'interprétation proposée par M. Lefébure (*Le mythe osirien*, p. 109), qui ne tient pas compte du second membre de phrase.

3. Les textes mythologiques appellent fréquemment « yeux d'Horus » les deux plumes de la couronne solaire ou royale. A Dendérah (Mariette, III, 17 *e*, et II, 31), le roi présente à Hor-Samtaouï les deux plumes [hiéroglyphe] en disant : « Tes deux yeux sacrés (*oudjaïti*) sont à toi pour que tu les disposes sur ta tête. » — Au papyrus de Nebseni, Horus dit à Osiris : « Je t'ai donné tes deux yeux, les deux plumes qui sont sur ta tête. » [hiéroglyphes] (Ed. Naville, *Zeitschrift*, 1875, p. 90).

En somme, le don de la couronne au dieu confirme que celui-ci, revêtu de la peau de Sit, y a retrouvé son âme, l'œil d'Horus : le résultat immédiat est de rendre au dieu « ses beautés », sa personnalité physique et morale.

Il resterait à savoir si, après avoir poussé les verrous et ouvert les portes du naos, le roi se trouvait réellement en présence d'une statue divine en costume osirien. Dans les figures des tableaux correspondants à Abydos (22e et 2e), on voit Osiris, Phtah et Amon momiformes, tandis que Horus, Harmakhis et Isis ont le vêtement des dieux vivants. A l'époque où nous placent les tableaux du temple de Séti Ier, il n'y a donc pas, à ce sujet, de règle fixe. La formule du rituel garde au contraire le souvenir d'un temps où le costume funéraire seul était donné aux dieux à ce moment du service sacré. Si, plus tard, on revêt indifféremment les dieux de la parure des vivants, c'est sans doute pour une raison que M. Maspero a discernée avec finesse à propos du rituel funéraire. Avant qu'on ait rendu au mort son âme par l'ouverture de la bouche, il ne nous apparaît que sous la forme de momie; les rites célébrés, il est représenté « sous la forme de double vivant; dans son costume et avec ses allures de tous les jours[1] ». Il en fut sans doute de même pour les dieux : mais on figura par anticipation le dieu déjà vivant et pourvu d'âme, avant même que les rites fussent achevés[2].

La formule finale établit l'importance respective des rôles du roi et de son suppléant le grand prêtre. Celui-ci est à ce point un simple remplaçant du roi, qu'il doit mentionner l'ordre royal, grâce auquel il a accès auprès du dieu.

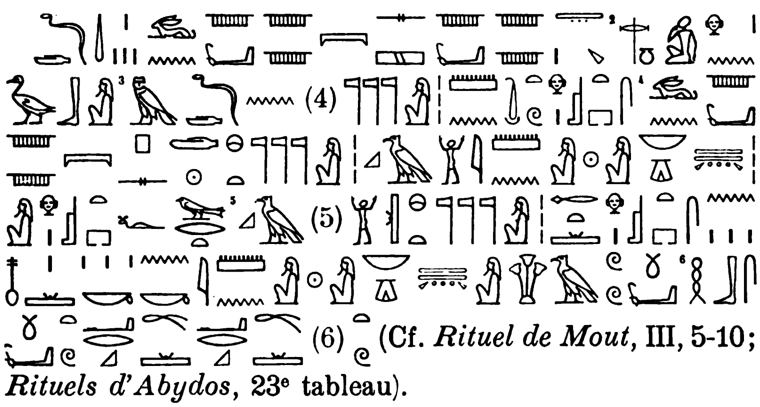
1. G. Maspero, *Histoire*, II, p. 520 et p. 517 (vignette).

2. On retrouvera les titres des chapitres relatifs à l'ouverture des portes et à la rupture du sceau, et les figures explicatives, aux temples d'Abydos (I, app. B, p. 78-79), de Dendérah (Mariette, I, pl. 41, 43; II, pl. 64, 65 *a*, sanctuaire; III, pl. 48), d'Edfou (Rochemonteix-Chassinat, I, pl. XI-XII, sanctuaire). Cf. stèle de Piankhi, l. 104.

B. — Apparition du dieu a la lumière (Chap. x et xi)

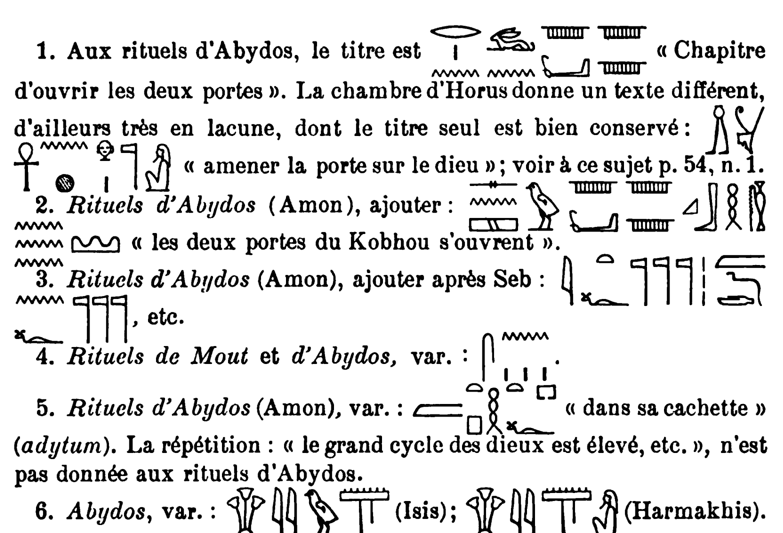
Après le ixe chapitre, les portes du naos sont ouvertes; la lumière extérieure et le feu sacré éclairent la statue du dieu : c'est ce qu'expliquent et commentent les deux chapitres suivants.

10. (IV, 3) « Chapitre de découvrir la face du dieu[1] ».



(Cf. *Rituel de Mout*, III, 5-10; *Rituels d'Abydos*, 23e tableau).

Paroles à dire : « Les deux portes du ciel s'ouvrent, les



1. Aux rituels d'Abydos, le titre est « Chapitre d'ouvrir les deux portes ». La chambre d'Horus donne un texte différent, d'ailleurs très en lacune, dont le titre seul est bien conservé : « amener la porte sur le dieu »; voir à ce sujet p. 54, n. 1.

2. *Rituels d'Abydos* (Amon), ajouter : « les deux portes du Kobhou s'ouvrent ».

3. *Rituels d'Abydos* (Amon), ajouter après Seb : , etc.

4. *Rituels de Mout* et *d'Abydos*, var. : .

5. *Rituels d'Abydos* (Amon), var. : « dans sa cachette » (*adytum*). La répétition : « le grand cycle des dieux est élevé, etc. », n'est pas donnée aux rituels d'Abydos.

6. *Abydos*, var. : (Isis); (Harmakhis).

deux portes de la terre sont décloses. Seb fait hommage en disant aux dieux établis sur leurs sièges : les deux portes du ciel sont ouvertes, le cycle des dieux rayonne, Amon, seigneur de Karnak, est élevé sur sa grande place, le grand cycle est élevé sur sa place. Tes beautés sont à toi, Amon-Râ, seigneur de Karnak, (toi qui étais) nu, habille-toi, que la bandelette te bande. »



Le roi ouvre les portes du naos. (*Abydos*, I, p. 59, 23e tableau.)

A part quelques variantes peu importantes, les textes d'Abydos concordent avec celui du papyrus de Berlin. Le titre indique le geste : on ouvre les deux battants des portes ( ), la lumière révèle la face du dieu. Le terme dont se servaient les Égyptiens, *oun her*[1], signifie littéralement « ouvrir, découvrir la face » ; on l'employait pour désigner le miroir qui a la propriété de refléter, de révéler, de « découvrir » la face de celui qui s'y regarde. Aussi, dans les temples, le roi fait-il fréquemment l'offrande du miroir (*oun her*) aux divinités.

On voit que la « révélation » de la face du dieu suit l'apport de son œil[2] (c'est-à-dire de son âme ou de son cœur) décrit au chapitre précédent. Il en est de même dans les rites osiriens du *Livre des Morts :* après la « délivrance » des yeux d'Horus, on amène les yeux au dieu et on lui « ouvre la face » ; un autre texte fait dire au mort : « Ma face est ouverte, mon cœur est à sa place[3]. » Les deux actes

1. Cf. *Zeitschrift*, 1873, p. 105.
2. Cf. Sharpe et Bonomi, *The alabaster sarcophagus of Oimenephtah* (pl. XI, B), où se trouve la phrase : « On ouvre la face de Râ, les deux yeux entrent dans le double horizon », et Lefébure, *Le mythe osirien*, p. 38-39.
3. *Todtenbuch*, chap. XXXII, l. 10; CXIII, l. 4-5.

sont consécutifs. M. Lefébure nous semble avoir parfaitement expliqué le sens de ce rite. « La face (des morts et des dieux), — dit-il, — était à la fois immobilisée par la mort et cachée par les bandelettes funéraires, de sorte que , imparfaitement rendu par le copte ⲟⲩⲱⲛϩ, *manifestare, apparere* (que cite M. Brugsch, *Recueil de Monuments égyptiens*, p. 77), comprend dans son sens propre le dévoilement de la face des momies qui ressuscitent. » Des textes nombreux font allusion aux morts ou aux dieux dont le corps est enveloppé de bandelettes, mais dont la face a été dévoilée[1]. Cet état de la face mise à nu est exprimé tantôt par le mot *kefaou*, dont le sens « ouvrir et dévoiler » résulte de nombreux exemples, tantôt par le mot *haï*, « dévoiler, mettre à nu », l'un et l'autre mot étant mis en parallélisme avec l'expression *oun her*, « ouvrir la face[2] ». Dans le *Livre des Morts*, on dit des dieux momiformes : « Ils sont dans les bandelettes et leurs faces sont nues » ([3]), et on appelle Osiris « celui qui est dans le naos, la face dévoilée » ([4]). — Les statues des dieux momiformes, qu'on plaçait dans les naos pour recevoir le culte, n'avaient pas, en effet, le visage ceint de bandelettes. Au temple de Deir el Bahari (XVIII[e] dynastie), on voit par deux fois la reine Hâtshopsitou ouvrir les deux battants d'un naos où repose Phtah momiforme, et tirer des deux mains tendues quelque chose qui couvrait la figure du dieu (les bas-reliefs sont mutilés en cet endroit). La légende « délier le vêtement » ou « défaire le voile[5] » indique qu'après l'ou-

1. *Oun her* est mentionné aux pyr. d'*Ounas*, l. 482; de *Pépi II*, l. 145.
2. Lefébure, *Le mythe osirien*, p. 37.
3. Sharpe et Bonomi, *The alabaster sarcophagus*, II, B.
4. Brugsch, *Wört.*, p. 1494; cf. Lefébure, *loc. cit.*, p. 37-38.
5. Ed. Naville, *Deir el Bahari*, I, pl. XI; II, pl. XLV. Sur le sens de *sefekh*, cf. Chabas, *Recherches...*, p. 155.

verture des portes, le roi-prêtre retirait le voile dont on couvrait la face nue des dieux dans les intervalles du service sacré.

On peut aussi considérer « l'ouverture de la face » comme un rite abrégé de la cérémonie longue et solennelle de « l'ouverture de la bouche et des yeux ». Ce rite était peut-être le plus important du culte funéraire, puisqu'il rendait au corps momifié et emmailloté l'usage de la langue et la puissance créatrice que possède la parole, — puis la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat, le toucher, et la liberté des mouvements des bras et des jambes; aussi, de l'époque des pyramides jusqu'à la fin de la période romaine, trouve-t-on dans les tombeaux ou sur les papyrus des éditions abrégées ou complètes, illustrées ou non, des formules employées pour « ouvrir la bouche, les yeux, les oreilles » du défunt[1]. Le titre ordinaire *ap ro* se trouve aussi sous la forme *oun ro* [hiéroglyphes][2], formule de sens et d'effet analogue, à rapprocher de *oun her* [hiéroglyphes] qui définit le rite étudié ici. On pratique l'*ap ro* ou l'*oun ro* sur les dieux comme sur les morts.

1. Le détail de la grande cérémonie de l'*ap ro aroui* se trouve dans les rituels des funérailles publiés par Schiaparelli, t. I; il faut les compléter par les textes des pyramides et ceux publiés par Dümichen (reproduits en appendice du t. II de Schiaparelli). Cf. Maspero, *Le rituel du sacrifice funéraire* (*Études de mythologie*, I, p. 283). Dès les textes des pyramides, on trouve une édition très abrégée de l'*ap ro ;* on se contentait souvent, pour les morts et pour les dieux, d'« ouvrir la bouche » avec les mets énumérés sur la table d'offrandes (cf. Maspero, *La table d'offrandes*, p. 71).

2. Voir par exemple Schiaparelli, I, p. 118 : le rite d'*oun ro* a les mêmes effets que l'*ap ro ;* cf. Lefébure, *Mythe osirien*, p. 36. Au *Todt.*, chap. LV, l. 2, le défunt dit : « On m'a donné les souffles rajeunissants, avec lesquels on ouvre la bouche d'Osiris ([hiéroglyphes]), et mes deux yeux voient » ; ou bien, chap. LVII, l. 4 : « La bouche du défunt est à lui et ses narines sont ouvertes ([hiéroglyphes]) dans Mendès » (cf. Schiaparelli, *Livre des funérailles*, I, p. 105). Le titre [hiéroglyphes] *oun ro* était celui du grand prêtre du nome Létopolite (J. de Rougé, *Géographie*, p. 10).

Osiris eut le premier besoin de ces rites pour vaincre la mort[1], et après lui les hommes et les dieux[2].

Au rituel funéraire, l'ouverture de la bouche suit immédiatement le dépeçage des animaux typhoniens et la restitution du cœur ou de l'âme à la momie : c'est précisément le point du service divin où le chap. x nous a amenés. Il semble donc que « l'ouverture de la face » rappelle et résume en une formule et un geste abrégés la longue et indispensable cérémonie d'« ouverture de la bouche et des yeux », que dans les grandes circonstances on célébrait en son entier[3].

1. M. Pierret (*Études égyptologiques*, I) a publié un « Livre des rites pour Osiris », où il est dit que les prêtres d'Osiris « lui ouvrent la bouche avec la formule de l'ouverture de la bouche » (..., p. 24). Dans la suite, le dieu Shou déclare : « Tous les actes que j'ai faits à mon père Râ lors de la première fois, je les fais à Osiris Khontamenti et à l'Osiris (le défunt) N. » (... N., p. 32). Ici, la première célébration des rites est attribuée à Râ, parce que celui qui parle est Shou, fils de Râ ; la tradition constante dit que ces rites ont été inventés, pour Osiris, par Isis, Horus, Thot et Anubis. Au *Todtenbuch* (chap. LV), c'est le chacal Anubis et Shou qui ouvrent la bouche à Osiris. L'herminette ... avec laquelle on ouvre la bouche est appelée « l'instrument d'Anubis » (Schiaparelli, I, p. 160).

2. Au *Livre des funérailles* (Schiaparelli, I, p. 105 et 164), au moment où l'on a ouvert la bouche du défunt, les textes affirment que le rite a été exécuté avec les instruments mêmes avec lesquels on ouvre la bouche des dieux du Midi et du Nord (...), et parfois on spécifie que l'opération a été faite à Atoumou et à Phtah (*ibid.*, p. 164). Au *Todtenbuch*, le chap. XXIII, « Chapitre d'ouvrir la bouche » (...), dit que « Phtah ouvre la bouche au défunt avec cette lame de fer dont on se sert pour ouvrir la bouche des dieux » (l. 2-3). — Enfin, au chap. XXXIX de ce papyrus, il est dit qu'Amon « ouvre la bouche aux dieux qui sont au ciel ». En ce qui concerne Râ, voir note précédente.

3. Au rituel funéraire, l'ouverture de la bouche peut se faire non pas

Les rites d'« ouvrir la face » sont accompagnés à Abydos de la figure du prêtre ouvrant à deux mains les portes du naos (cf. *Abydos*, I, appendice B, p. 78-79; *Dendérah*, II, 64 *a*, et *Edfou*, I, pl. XII, p. 40). On a vu au chap. VIII que le naos du dieu est une image réduite de l'univers; les portes du naos sont appelées les portes du ciel et de la terre. Le tombeau et le naos où repose la momie représentant aussi l'univers, le même hymne retentit quand on ouvre leurs portes pour y déposer la statue du mort ou sa momie[1]. A ce moment-là, les textes des rituels funéraires comme des rituels divins mentionnent une offrande des dieux ter-

seulement avec les instruments spéciaux, herminette d'Anubis et autres, mais avec toutes les offrandes présentées au mort. De même, au rituel divin, on ouvre la bouche du dieu avec les grains d'encens ou de natron *sman;* voir chap. LIX et LXIII. A côté de ces rites abrégés, une ouverture de la bouche solennelle est mentionnée, par exemple, au temple de Séti Ier, pour Sokaris (Mariette, *Abydos*, I, pl. 38 *b*-39 *a*), au temple de Dendérah, pour Sokar-Osiris (Mariette, *Dendérah*, II, 38). A Edfou, les jours de fêtes solennelles, on faisait le « grand *ap ro* » à la statue de la déesse Hathor, quand elle venait rendre visite à Horus d'Edfou (Brugsch, *Drei Festkalender*, pl. VI, 13, X, 3, p. 17). Au temple d'El-Khargeh, une inscription, publiée par Brugsch (*Zeitschrift*, 1875, p. 53), mentionne les rites « d'ouverture de la bouche dans la salle d'or, et l'ouverture des deux yeux pour Amon, le grand dieu de Hib (El-Khargeh) », de la part du roi Darius ( ); dans ce temple, Amon-Râ est si bien identifié à Osiris qu'il prend le cartouche « Amon-Râ-Ounnofir » (*Zeitschrift*, 1875, p. 56). Il est à noter que le titre des Livres des funérailles est précisément « faire l'ouverture de la bouche dans la salle d'or » (Schiaparelli, I, p. 22). L'identité des rituels divin et funéraire apparaît ici manifeste.

1. Schiaparelli, *Libro dei funerali*, II, p. 217-219 : « L'officiant dit : « Prêtre, mets (le défunt) dans son naos. » Le domestique ouvre les deux portes. — Paroles à dire : « Les deux portes du ciel s'ouvrent, les deux portes du temple divin ( ) sont décloses, la maison est ouverte à son maître... » — A la fin, on a la rubrique « amener la porte sur le dieu », titre du 23e tableau dans la chambre d'Horus à Abydos, qui donne une version différente; on retrouve cette formule « amener la porte » à Dendérah (Mariette, III, 48 *b*, 71 *a*). — La phrase : « Les deux

restres, personnifiés par Seb, aux dieux solaires parmi lesquels va s'installer le dieu ou le mort qui reçoit le culte[1].

11. (IV, 6) [hiéroglyphes] « Chapitre de voir le dieu ».



(Cf. *Rit. de Mout*, III, 10—IV, 1; *Rit. d'Abydos*, 24[e] tableau).

Paroles à dire : « Ma face est une sauvegarde pour le dieu, et réciproquement. Les dieux m'ont fait le chemin où je marche. C'est le roi qui m'envoie pour voir le dieu. »

Ici la figure des tableaux d'Abydos n'a pas de valeur explicative. Quant aux textes, ils sont tous concordants pour les phrases du début et de la fin, celles qui rassurent le dieu sur la venue du prêtre. La phrase : « Les dieux m'ont fait mon chemin », est remplacée à Abydos par : « J'ai ouvert tes deux portes, pour que tu donnes que je vienne » ([hiéroglyphes]). Le texte des papyrus est plus conforme aux détails précis de l'arrivée du roi-prêtre devant les dieux : quand le roi va « voir son père[3] », les monuments nous montrent Pharaon guidé par deux divinités qui lui tiennent les mains, ou précédé des enseignes divines (parmi

portes du ciel s'ouvrent... », apparaît fréquemment dans les textes des pyramides (*Ounas*, l. 610 sqq. ; *Pépi I*[er], l. 196 sqq., 236 sqq., 631 sqq.; *Mirinri*, l. 498; *Pépi II*, l. 1080).

1. Un sarcophage de la XXVI[e] dynastie (Lepsius, *Denkm.*, III, 276 *f*) a conservé le début d'une formule analogue que voici : « Seb donne l'offrande et ouvre la face à l'Osiris N... » ([hiéroglyphes]). Cf. Lefébure, *Mythe osirien*, p. 38.

2. Les rituels d'Abydos, au lieu de la formule « et réciproquement », répètent la phrase : [hiéroglyphes] « Le dieu est une sauvegarde pour ma face divine ». Puis vient la variante signalée dans le commentaire. Le 24[e] tableau comprend une seconde partie qui correspond au XII[e] chapitre du papyrus.

3. Lors de la purification préliminaire dans le Pa-Douaït (cf. *supra*, p. 16 sqq.). Comparer la stèle de Piankhi, l. 104 et 106.

lesquelles l'image d'Anubis, « ouvreur des chemins », *ap-ouaïtou*[1]) : alors, vraiment les dieux « font le chemin » au roi. — Les textes funéraires mentionnent souvent les mêmes rites exécutés pour le défunt, quand il « monte au ciel pour voir son père Râ ». — Il est dit, par exemple, du roi Ounas : « Horus ouvre les deux portes du ciel, Ounas ouvre les deux portes du ciel... les dieux font un chemin à Ounas » ()[2]. Un tableau d'une tombe[3] nous montre le défunt, tenu en main par deux divinités, en marche vers le naos de Râ avec le même cérémonial. On retrouvera la scène de « voir le dieu » dans les temples, par exemple, à Dendérah (I, pl. 43, 49; II, pl. 24, 69 *a;* III, pl. 61 *a*) et à Edfou (I, p. 26).



Le roi voit le dieu.
(*Abydos*, I, p. 60, 24e tableau.)

C. — Prosternements devant le dieu (Chap. xii à xvii)

Les chapitres suivants, xii à xvii, nous apprennent à quelles démonstrations de respect le roi-prêtre se livrait, une fois admis en présence du dieu. Les rituels d'Abydos nous donnent une rédaction abrégée des mêmes formules.

12. (IV, 7) « Chapitre de flairer la terre ».

(8)

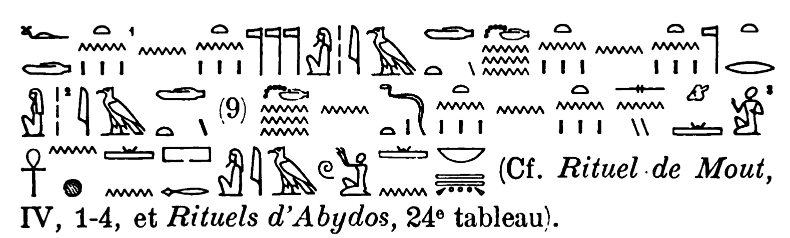
1. *Abydos*, I, pl. 28; *Dendérah*, I, pl. 9 et 13; *Edfou*, I, hypostyle, pl. XL-XLIV. Les enseignes figurent déjà sur la grande palette d'Hiéraconpolis (Quibell, *Hieraconpolis*, I, pl. XXVIII).

2. Pyramide d'*Ounas*, l. 610. Cf. *Pépi Ier*, l. 257; *Mirinri*, l. 491.

3. Lepsius, *Denkmäler*, III, 231 *b;* cf. p. 26 de ce mémoire.

4. *Rituels d'Abydos*, var. : , etc. (Phtah).

5. *Abydos*, var. : (Amon, Osiris).

 (Cf. *Rituel de Mout*, IV, 1-4, et *Rituels d'Abydos*, 24e tableau).

Paroles à dire : « Je flaire la terre, j'embrasse Seb, j'exécute les chants pour Amon-Râ, seigneur de Karnak, car je me suis purifié pour lui. Vos humeurs sont à vous, ô dieux ! Vos sécrétions sont à vous, ô déesses ! Les sécrétions de vos corps sont à vous. J'ai flairé (ces choses) pour que vive le Pharaon et que soit adoré le maître des deux terres. »

Le texte du papyrus a son équivalent dans la fin du 24e tableau des rituels d'Abydos qui réunissent en un seul les chap. XI et XII du papyrus. La dernière phrase, qui exprime un souhait pour la vie du Pharaon et la réciprocité des honneurs qu'il donne aux dieux, manque cependant.

La formule du chap. XII a un caractère nettement funéraire. Les sécrétions et les humeurs dont on garantit la possession aux dieux et aux déesses sont choses dont il est souvent parlé à propos des morts. Les pratiques de la momification, que les dieux subissaient comme Osiris l'avait subie, faisaient sortir du corps les « humeurs », les liquides de l'organisme. Au chap. XXXV, il sera question des humeurs et des eaux odorantes ([hiéroglyphes] et [hiéroglyphes]) ; les premières « tombent à terre[4] », les secondes « sortent du corps » ; de même d'autres sécrétions appelées [hiéroglyphes]

1. *Mout* et *Abydos* : [hiéroglyphes].

2. *Abydos*, var. : [hiéroglyphes] (Amon, Osiris), au lieu de *Noutirou*.

3. *Rituel de Mout*, var. : [hiéroglyphes], etc. Les rituels d'Abydos suppriment cette phrase.

4. D'où une formule où le dieu atteste qu'il s'est purifié de ce qui ne doit plus rester en lui. (Voir chap. XLVI et XLVII ; cf. p. 36, n. 1.)

(*litt.* « rosées ») s'écoulaient du corps humain vivant ou momifié. On considérait que la momie de l'homme ou du dieu était incomplète si ces eaux, humeurs ou sécrétions ne lui étaient restituées, soit conservées en dissolution dans les vases canopes où étaient aussi les viscères enlevés du corps, soit réintégrées à la momie par des formules magiques telles que celle-ci. Les humeurs et sécrétions du dieu étaient divines[1], tout comme le reste de son corps : on pouvait, en les détournant par malice, s'en servir comme d'une arme contre le dieu; le chap. XIV prévoit ce danger et s'efforce d'y parer. — On trouvera uu bon exemple du roi prosterné à terre devant le dieu au temple de Philæ (Bénédite, I, pl. VII, 9).

13. (IV, 9) « Chapitre de se mettre sur le ventre ».



(Cf. *Rituel de Mout*, IV, 4-7).

Paroles à dire : « Salut à toi, Amon-Râ, seigneur de Karnak; sois stable sur ta grande place! Je me suis mis sur mon ventre par crainte de toi; j'ai eu crainte de tes terreurs!

1. Les *rdoutou* sont des sécrétions de l'œil d'Horus (pyramides de *Pépi Ier*, l. 66; de *Pépi II*, l. 33); on dit que ces humeurs sont nécessaires au cœur du mort ou du dieu pour qu'il ne s'arrête point (pyramide d'*Ounas*, l. 35); les *aditou* viennent de l'uræus (*Ounas*, l. 416) ou de l'horizon (l. 433), c'est-à-dire de l'œil d'Horus. Sur les *aditou*, cf. H. Schäfer, *Zeitschrift*, XXXI, p. 51.

2. Le rituel de Mout donne comme titre : « Autre chapitre ».

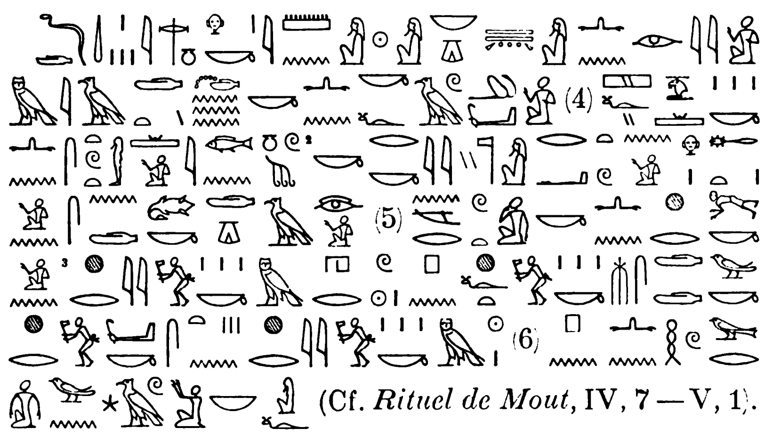
3. *Rituel de Mout*, var. : .

4. *Rituel de Mout* : .

J'ai embrassé Seb (la terre) et Hathor, pour qu'ils donnent (*litt.* elle donne) que je sois fort (*litt.* grand) et que je ne tombe point dans les sacrifices de ce jour. »

La formule (qui ne se rencontre pas aux rituels d'Abydos) a pour but et de rassurer le dieu sur la venue du prêtre et de protéger l'officiant lui-même contre les ennemis du dieu. Les chapitres suivants montreront aussi qu'embrasser la terre était à la fois une démonstration de respect vis-à-vis du dieu, et un moyen de se mettre en communication avec des divinités terrestres protectrices, qui sont ici Seb et Hathor.

14. (V, 2) (3) [1] « Chapitre de se mettre sur le ventre et de se relever ».



(Cf. *Rituel de Mout*, IV, 7 — V, 1).

Paroles à dire : « Salut à toi, Amon-Râ, seigneur de Karnak. Je n'ai rien fait avec tes sécrétions; je n'ai pas dépouillé tes terreurs; je n'ai pas façonné ta peau pour un

1. Le rituel d'Amon a une leçon fautive, , que le rituel de Mout corrige en .

2. *Rituel de Mout* : .

3. *Rituel de Mout* : « tu n'es pas renversée par tes ennemis ». La leçon du rituel d'Amon donne un sens différent.

autre dieu. Je me suis mis sur le ventre par crainte de toi ; je regarde à (faire) ce que tu aimes. Je n'ai pas été renversé par tes ennemis en ce jour ; tes adversaires que tu détestes, tu les a renversés sur (?) tes ennemis en ce jour, et il n'y a pas eu de défaillance pour qui adore son maître. »

C'est encore un développement des paroles de bon augure, destinées à rassurer le dieu. Le roi ne vient pas en ennemi, il craint le dieu ; et, comme il vient pour adorer son maître, les ennemis du dieu n'ont pas eu raison de lui.

La phrase : « Je n'ai rien fait avec tes sécrétions », s'explique si on la rapproche de certains développements des prières funéraires, où l'on voit que les « sécrétions de l'œil d'Horus », c'est-à-dire de l'œil de tout dieu, ont créé les offrandes et généralement tout ce qui existe sur terre[1]. Or, les sécrétions du mort ou du dieu tombaient en partie à terre, comme choses mauvaises (cf. p. 36, n. 1), et le prêtre aurait pu dérober de la substance divine pour créer un être ou une chose capable de s'opposer au dieu. Un exemple fameux d'un maléfice de ce genre existait dans l'histoire sacrée : à la fin du règne de Râ, le premier roi des dynasties divines, Isis, son épouse artificieuse, avait voulu le supplanter. Le dieu était vieux, « la salive lui coulait de la bouche et ruisselait par terre, ce qu'il bavait tombait sur le sol. Isis pétrit de sa main la terre et ce qui était (tombé) sur elle ; elle en modela un serpent sacré », dont la morsure força le dieu à capituler[2]. Voilà ce que l'on pouvait créer

1. Pyramides de *Téti*, l. 78, 331 ; de *Pépi I*er, l. 66 sqq. (cf. Lefébure, *Mythe osirien*, p. 122).

2. Pleyte et Rossi, *Papyrus de Turin*, pl. CXXXII, l. 2-4 : . Cf. Lefébure, *Zeitschrift*, 1883, p. 27.

avec les sécrétions d'un dieu; la formule de notre chapitre disculpe le prêtre d'une intention pareille.

De même, l'officiant n'a point « façonné la peau » du dieu pour une divinité rivale. Le sens de cette formule nous sera donné par une analyse des termes employés. Il s'agit de « façonner en forme de statue » (*stout*) une peau, dont le nom *annou* est à rapprocher du terme qui désigne la peau de bête (ⲁⲛⲟⲙ, *cutis*)[1], dont nous avons vu précédemment l'emploi. « Façonner, modeler la peau du dieu », c'est probablement draper la statue divine de la peau typhonienne, rite qui a été exécuté aux chapitres précédents. Le prêtre ajoute qu'il n'en a pas donné le bénéfice à un autre dieu. C'est que, par la vertu de la peau endossée, telle divinité rivale eût pu être redoutable au dieu.

15. (V, 6) [2] « Chapitre de flairer la terre, la face baissée ».

(7) [3] [4] [5]

1. Brugsch, *Wört.*, p. 88-90; *Suppl.*, p. 93.

2. *Abydos*, var. : (Harmakhis).

3. *Abydos*, var. : (Harmakhis) : « Je fais monter Māït (*Rituel de Mout* : ; *Abydos*, Amon,) à son maître, les offrandes à qui les crée. » Sur Māït, personnification des offrandes créées par l'œil d'Horus, voir chap. xlii. Le dieu, étant assimilé à Horus, reçoit son œil, l'œil d'Horus (chap. vii), et devient ainsi le créateur des offrandes qu'il peut recevoir dans le service sacré.

4. *Abydos*, var. : « Pas un dieu n'a fait ce qu'on t'a fait ».

5. Le signe que le papyrus est seul à donner me semble une confusion du hiératique avec .

(Cf. *Rituel de Mout*, pl. V, 2-4, fragments ; *Rituels d'Abydos*, 25e tableau).

Paroles à dire : « Je flaire la terre, ma face baissée, je te fais monter les offrandes. Pas un dieu n'a fait ce que j'ai fait, et je n'ai pas porté la face vers le ciel, et je n'ai pas été violent pour (t')effrayer, et je n'ai pas façonné ta peau pour un autre dieu. »

Le texte des rituels d'Abydos reprend ici. Une indication du titre montre la liaison de ces chapitres de « prosternements » avec l'apparition du dieu qui les a précédés : le 25e tableau est intitulé « Chapitre de flairer la terre, de se mettre sur le ventre pour flairer la terre (*sic*) avec ses doigts, quand le dieu montre sa face (*litt.* entre de face) ».

L'indication ritualistique de « baisser la tête », comme celle, donnée aux rituels d'Abydos, de baisser aussi les mains allongées sur le sol, s'explique encore par l'intention de rassurer le dieu sur la venue du roi : celui-ci ne vient ni dans des intentions hostiles, la tête ou les mains menaçantes, ni comme un vaincu des puissances mauvaises, ni comme un traître qui a rendu le culte à un autre dieu.



Le roi prosterné devant le dieu.
(*Abydos*, I, p. 61, 25e tableau.)

Le roi déclare aussi qu'il apporte les offrandes (mâîtou, *justa*) ; le chapitre suivant mentionne en effet l'apport du

1. *Abydos*, var. : les textes suppriment et et donnent *sad* au pluriel. Le mot *oud* exprime souvent les violences contre lesquelles on prémunit les défunts (*Todtenbuch*, XL, 6 ; CXXVII, 3-4 ; CXLIX, 20-21). Pour le sens de *sad*, cf. Brugsch, *Wört.*, p. 1354.

2. Les rituels d'Abydos remplacent par « ce qui est au dedans de toi, tes entrailles » ; c'est le contenu pour le contenant. Ils remplacent aussi *r ki noutir* par *n ki noutir*.

cœur, c'est-à-dire de l'œil d'Horus, créateur des offrandes. Aussi les rituels d'Abydos condensent-ils en un seul texte ce que notre papyrus divise en deux sections.

16. (V, 8) [hiéroglyphes] « Autre chapitre ».

[hiéroglyphes] (Cf. *Rituel de Mout*, V, 5-6, fragments ; *Rituels d'Abydos*, 25e tableau).

« Salut à toi, Amon-Râ, seigneur de Karnak. Je t'ai apporté ton cœur dans ton ventre pour le mettre à sa place ; de même Isis apporte son cœur à son fils Horus pour le mettre à sa place, et réciproquement ; de même Thot apporte son cœur à Nesrit ; de même cette déesse se concilie Thot ainsi. »

Cette variante nous ramène, après les gestes physiques du prosternement, à l'action essentielle que se propose le service sacré.

Rappelons-nous que le dieu, au début du service sacré, est semblable à un corps sans vie et sans âme. Le chap. VIII nous a précédemment indiqué un des moyens de rendre au dieu son âme, par le rite de la peau de Sit ; le chap. XVI nous en indique un autre, par la restitution au dieu de son cœur, symbole de l'âme[2]. Comme dans le premier cas,

1. *Rituels d'Abydos*, var. (Amon) : [hiéroglyphes] (*sic*).

2. Dans le *Conte des deux frères*, lorsqu'Anoupou veut rappeler à la vie Bitiou (Osiris légendaire), il lui fait boire son cœur dans le contenu d'une tasse d'eau : « dès que le cœur fut remis à sa place », Bitiou se ranima (*Pap. d'Orbiney*, pl. XIV, l. 3). Un passage de la pyramide d'*Ounas* (l. 212) nous montre Seb donnant à Osiris-Ounas « ce qui est dans la partie antérieure d'Horus », [hiéroglyphes], c'est-à-dire le cœur [hiéroglyphes] : « ton âme est dedans », [hiéroglyphes].

c'est au rituel funéraire qu'il faut demander le développement de la formule. Nous y voyons qu'après le passage de la peau et le dépeçage des victimes typhoniennes, on apportait ([1]) au mort la cuisse et le cœur des animaux sacrifiés où se cachait l'âme du défunt[2]. Le fils embrassait la momie ou la statue de son père, puis, avec le cœur et la cuisse des victimes, et, à l'aide des instruments divins, procédait à l'ouverture de la bouche et des yeux du défunt, lui rendait ainsi son âme, l'usage de son corps, et lui attachait le fluide de vie (*sotpou sa*)[3]. Cette longue cérémonie pouvait être simplifiée; il suffisait d'apporter un cœur en pierre ou en métal, auquel on donnait parfois la forme d'un scarabée; on plaçait l'objet « dans le cœur du défunt après lui avoir fait l'ouverture de la bouche[4] », et l'on récitait l'un des chapitres « de donner le cœur » ( )[5].

Grâce à ces simplifications et par la suppression des développements intermédiaires, l'apport du cœur des victimes typhoniennes s'est résumé en l'apport du propre cœur du défunt, c'est-à-dire de son âme, jadis dévorée par Sit et retrouvée dans les corps des animaux sacrifiés.

Tous ces rites sous-entendus par la formule très abrégée que donne notre papyrus se retrouvent réunis dans une rédaction du tombeau de Rekhmarâ : « Chapitre d'amener le cœur du Lumineux à celui-ci, d'ouvrir sa bouche, de lui donner sa forme avec les divines offrandes[6]. » En voici le début, conforme au texte de notre chap. xvi : « Je t'apporte ton cœur dans ton ventre pour le mettre à sa place; de

1. Schiaparelli, *Libro dei funerali*, I, p. 90.
2. *Ibid.*, I, p. 83.
3. *Ibid.*, I, p. 82-121.
4. *Todt.*, chap. xxx, l. 5 : .
5. *Todt.*, chap. xxvi-xxx.
6. Ph. Virey, *Le tombeau de Rekhmarâ*, p. 110-111 : .

même Horus a apporté son cœur à sa mère, de même Isis a apporté son cœur à son fils... » L'association de ces formules à celle de l'ouverture de la bouche montre la relation qu'il y a entre l'*Ap ro* et l'apport du cœur[1]; l'identité du texte avec celui du rituel divin prouve qu'ici encore l'on faisait aux dieux ce qu'on avait accoutumé de faire après la mort à Osiris et aux mortels devenus osiriens.

La formule très concise, donnée par le rituel du culte divin de tous les jours, pouvait sans doute se développer quand on célébrait pour les statues des dieux la cérémonie de l'*Ap ro* dans tous ses détails. Aussi les bas-reliefs des temples[2] nous montrent-ils le dépeçage des victimes, le transport de la cuisse et du cœur par l'« ami » ou l'« officiant », avec les mêmes rites que dans les tombeaux, lors de la « grande ouverture de bouche ». Il est donc permis de croire que, dans les temples comme dans les tombeaux, on mettait parfois en action des formules plus complètes, dont le chap. XVI ne nous donne qu'un abrégé.

Notons enfin qu'aux termes des rédactions du rituel divin, la remise en place du cœur se pratique réciproquement[3] de dieu à dieu, et qu'elle n'est pas une singularité du culte

1. Sous sa forme abrégée, la formule figure déjà aux textes des pyramides de *Mirinri*, l. 172-173, de *Pépi II*, l. 690-691 (cf. *Pépi Ier*, l. 110) : « Je t'ai apporté ton cœur, je te le place dans ton ventre; de même Horus apporte le cœur de sa mère Isis; de même on apporte le cœur de son fils Horus. » Il faut noter que cette formule est immédiatement suivie du récit où est rapporté le cri « Viens à moi » adressé par Osiris à son âme Râ, lors de la réunion de l'âme et du corps divins (voir ci-dessous, chap. XXIII). On peut considérer aussi comme une variante telle autre formule : « On a fait son cœur au père Pépi; variante : on lui a pratiqué son emmaillotement... » (*Pépi Ier*, l. 369; *Pépi II*, l. 1145-1146; voir aussi *Ounas*, l. 476; *Pépi II*, l. 746).

2. Mariette, *Abydos*, I, pl. 48.

3. Cette réciprocité explique que le texte du papyrus fasse apporter le cœur d'Horus à ce dieu par Isis, alors que les textes funéraires mentionnent d'abord l'apport du cœur d'Isis, par Horus, à sa mère. Horus, comme tout dieu, pouvait mourir; il subissait les rites osiriens, on lui ramenait son âme et son cœur (Lefébure, *Le mythe osirien*, p. 62-65).

d'une divinité isolée. Thot joue, à cette occasion, un rôle qui apparaîtra plus clairement au chap. XXII.

17. (VI, 1) « Autre chapitre ».

(2) (3) (Cf. *Rituel de Mout*, V, l. 7-10, fragments; *Rituels d'Abydos*, 25e tableau).

« Salut à toi, Amon-Râ, seigneur de Karnak. Ta crainte (est) dans mon ventre, tes terreurs poursuivent mes chairs. Adoration à tes chairs, adoration au grand cycle des dieux qui sont de ta suite. J'ai flairé la terre devant toi comme devant le maître universel (Osiris). Moi, je suis le Bélier parfait qui réside dans Héracléopolis, celui qui donne les doubles, qui détruit les péchés; je lui ai servi de guide (au dieu Amon) sur le chemin d'éternité. Le roi donne l'offrande, car je me suis purifié. »

Cette variante des prosternements contient la protestation habituelle destinée à rassurer le dieu; on flaire la terre devant celui-ci comme devant Osiris. Le roi répète ensuite qu'il est le dieu Thot, le donneur d'âmes, le guide du dieu Amon sur le chemin ou (vers le bassin) d'éternité : je renvoie

1. *Rituels d'Abydos*, var. : (Amon) « adoration à toi », etc.

2. *Rituels d'Abydos*, var. : (Amon), probablement faute de lecture du lapicide.

3. Les papyrus donnent le bélier, Abydos donne l'ibis et .

4. *Rituels d'Abydos*, var. : (Amon).

encore, à ce sujet, au chap. XXII où ce rôle de Thot est mis en pleine lumière.

D. — Hymnes a Amon (Chap. XVIII-XIX)

Les prosternements terminés, le roi-prêtre s'est relevé et entonne des hymnes d'adoration.

Les deux chapitres manquent aux rituels d'Abydos, de même que les hymnes plus développés que nous trouverons par la suite. Ces textes sont des prières de composition plus libre et de contenu plus vague que les formules qui accompagnent les gestes ritualistiques. On conçoit que dans ces hors-d'œuvre poétique la théologie métaphysique se soit donné libre carrière : suivant les époques, le choix des formules devait être assez varié. Néanmoins un petit nombre d'idées immuables, dont la forme seule est changeante, se retrouve dans tous ces hymnes; et ces idées ne nous éloignent point du mythe osirien. On peut noter, en effet, dans les prières au dieu Osiris[1] la plupart des expressions caractéristiques adressées ici au dieu Amon : les dieux des vivants étaient invoqués dans les mêmes termes que le dieu des morts.

18. (V, 3) « Chapitre d'adorer Amon[2] ».

(4)

1. Louvre, stèle C 30 (XIIIe dyn.), publiée par Pierret, *Recueil d'Inscriptions...*, II, p. 59-60; stèle de la Bibliothèque Nationale (XVIIIe dyn.), publiée et traduite par Chabas, *Un hymne à Osiris* (ap. *Œuvres diverses*, I, p. 95 sqq.).

2. La plupart des développements des hymnes à Amon de ce papyrus se retrouvent dans l'*Hymne à Amon-Râ des papyrus de Boulaq*, publié, traduit et commenté par M. Grébaut (*Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, fasc. 21, 1875). Voir aussi les hymnes plus étendus de notre papyrus aux chap. XXXVII-XLI.



Paroles à dire : « Le Pharaon est venu vers toi, ô dieu mâle des dieux du double cycle des deux terres, (dieu) qui domines du bras, Amon-Râ, maître des deux plumes, grand par la couronne Ourritou (qui est) sur ta tête, roi des dieux qui sont à l'intérieur des Apitou, statue d'Amon établie en tous biens en ton nom d'« Amon qui domine plus que tous les dieux »; (ceux-ci) n'éloignent point leurs dos de toi en leurs noms de « cycle des dieux[3] ».

Pendant le chant de l'hymne, Pharaon se tenait devant la statue debout ou agenouillé, les mains levées, , , ou bien, debout, laissait retomber ses mains pendantes[4]. Les temples nous ont conservé de nombreuses « adorations » par le roi après l'ouverture des portes du naos et la « vue » du dieu : je me contenterai de renvoyer aux tableaux d'Abydos (I, p. 80; pl. 17, 38, 39), de Dendérah (I, 42; II, 29, 63; III, 61), d'Edfou (I, p. 41) et de Philæ (I, p. 51, 55, 59, 99).

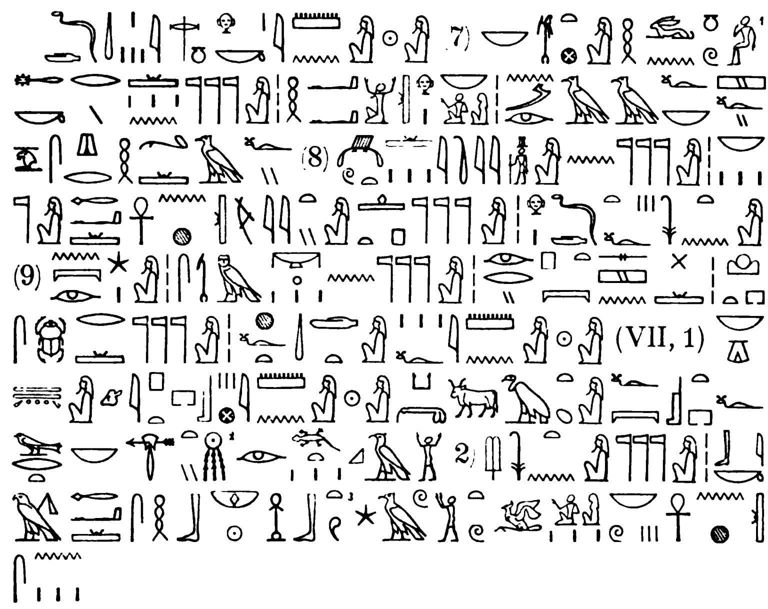
1. Amon est un dieu générateur, représenté fort souvent ithyphallique et levant le bras, tel que le dieu Min, « le dieu qui lève le bras »; en tant que dieu solaire, il a la coiffure caractéristique des deux plumes (voir les figures d'Abydos). Sur les couronnes du dieu Amon, voir *Pap. de Boulaq*, pl. III, l. 1-5 (Grébaut, p. 8-9).

2. Même expression au *Pap. de Boulaq*, I, l. 5 (Grébaut, p. 4).

3. De même qu'Amon, Osiris est appelé maître par le bras (Chabas, p. 105), créateur de tous les êtres (Chabas, p. 102-106), dieu aux plumes hautes (C 30, Pierret, p. 60, l. 1; cf. Chabas, p. 106), grand par la couronne (Pierret, p. 60, l. 2; Chabas, p. 110-114), roi des dieux (Chabas, p. 99; Pierret, p. 60, l. 7), vers qui les mondes et les dieux s'inclinent (Pierret, p. 60, l. 7; Chabas, p. 103).

4. Sur la stèle C 8 du Louvre, datée de Sobkouhotpou II (XIII[e] dyn.), deux princesses royales, debout, les mains pendantes, « adorent par quatre fois » le dieu Min (cf. Petrie, *A history of Egypt*, I, p. 211, fig. 121).

19. (VI, 6) « Autre adoration à Amon ».



Paroles à dire : « Salut à toi, Amon-Râ, seigneur de Thèbes, adolescent parure des dieux. Tous les hommes lèvent la face à sa vue. Maître de la terreur[4], calmant les

1. *Pap. de Boulaq*, I, l. 7 ; II, l. 7 : « Enfant beau d'amour, les dieux lui font adoration » (Grébaut, p. 5). On dit de même d'un défunt : « Salut à toi, momie, enfant divin, qui s'enfante lui-même. » Le dieu, comme le mort, renaît, par le service sacré, à une vie nouvelle. Cf. note 7 (Grébaut, p. 156).

2. Grébaut, p. 9-10 : « Il se lève avec la couronne blanche, maître des émanations lumineuses, créateur des rayons lumineux ». Notre texte met aussi les émanations lumineuses en relation avec la couronne « les deux plumes ».

3. Même expression dans Grébaut, p. 28, suivie de « beau de visage, mettant en fête la mamelle », ce qui est peut-être une allusion à l'allaitement par Isis, de toute divinité ou de tout mort honorés des rites osiriens.

4. Mêmes épithètes pour Osiris, dans Pierret, p. 60, l. 2.

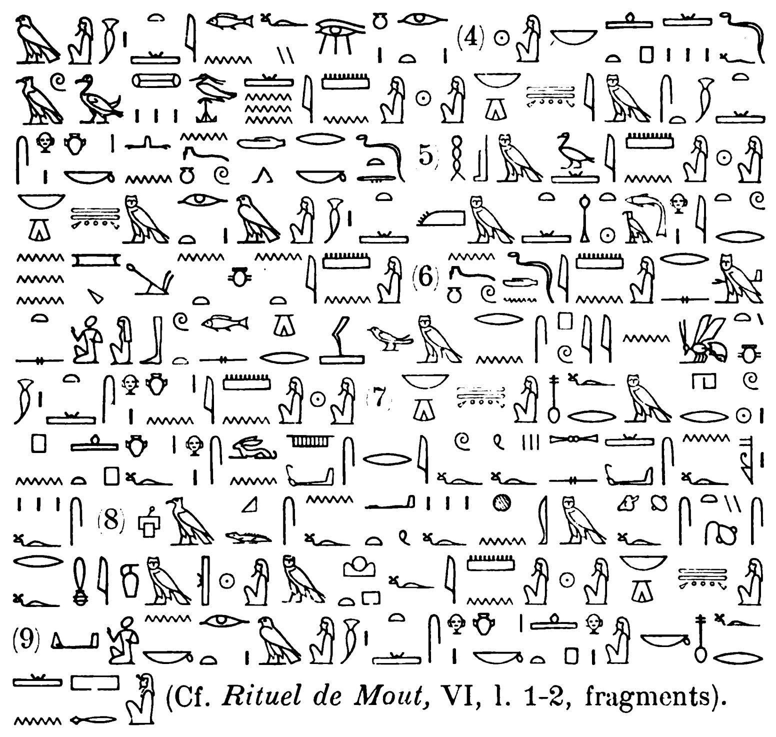
frayeurs, (il est) le prince de tous les dieux, le dieu maître (*litt.* grand) de la vie, l'aimé sur les paroles duquel se posent les dieux[1], le roi du ciel[2], le créateur des astres, le (métal) vermeil des dieux[3], qui a créé le ciel, ouvert l'horizon et fait naître les dieux quand il a parlé[4]. O Amon-Râ, seigneur de Karnak, résidant dans Apitou, Amon-Râ, taureau de sa mère, chef de sa grande place, maître des émanations lumineuses[5], créateur des multitudes, (dieu) aux plumes élevées (qui es) le roi des dieux et le grand épervier qui met en fête la poitrine[6]; les hommes t'adorent tous, pour qu'ils vivent ! »

E. — Onctions et fumigations (Chap. xx-xxi)

Après ces hors-d'œuvre de poésie liturgique, les prescriptions précises du rituel recommencent. Les chap. xx-xxi accompagnent des onctions et des fumigations faites à la statue du dieu; ils ne figurent pas sous la même rédaction aux rituels d'Abydos.

20. (VII, 2) « Chapitre du parfum de fête sous forme de miel ».

1. On dit de même aux morts divinisés : « Tu as pris la parole d'Horus, tu te poses sur elle. » (Pyr. de *Tèti*, l. 265; *Mirinrî*, l. 419.)
2. Cf. Chabas, p. 105, 99.
3. Le corps des dieux est fait d'or, de vermeil, d'argent, de lapis-lazuli, etc. (cf. A. Moret, *Le titre Horus d'or*, *Recueil de Travaux*, t. XXIII). Hathor est parfois qualifiée « l'or des dieux »; je vois ici une épithète analogue. Amon, créateur des dieux, dont le corps est d'or ou de vermeil, est appelé « vermeil des dieux ».
4. Les hommes sont nés de l'œil du soleil et les dieux de sa bouche proférant des paroles (cf. Grébaut, p. 11 et 16-17).
5. *setiou*, tout ce qui est projeté, lancé par les rayons solaires, c'est-à-dire les choses et les êtres. Pour Osiris, voir un développement analogue dans Chabas, p. 106.
6. Cf. chap. xli, l. 5, où revient l'expression.



(Cf. *Rituel de Mout,* VI, l. 1-2, fragments).

Paroles à dire : « Ah! Amon-Râ, seigneur de Karnak ; je te lance le miel, l'œil d'Horus doux, sécrétion de l'œil de Râ, le maître des offrandes et des provisions. Amon, seigneur de Karnak, s'inonde de lui, car il est doux à ton cœur et ne s'éloigne jamais de toi. Amon, seigneur de Karnak, s'approvisionne de l'œil d'Horus doux, (le fard) noir (et) blanc[1] (qui est) tombé au fleuve, le vase à fard d'Amon, celui sur lequel Amon a dit : « Voici pour les hommes (?) ; son horreur (*bout*), c'est le mensonge en ce sien nom de miel (*bit*)[2]. » Il est doux au cœur d'Amon-Râ, seigneur de Karnak, et beau

1. Peut-être faut-il corriger en « fard vert ».

2. Voir, sur *bout s ger*, Piehl, *Zeitschrift,* 1883, p. 131, n° 6 (cf. *Todtenbuch,* cxxv, 7; cxxvi, 3); sur l'allitération *bout* = *bit*, cf. le texte cité par Piehl (*Zeitschrift,* 1898, p. 85), où miel se lit *biout*.

(bienfaisant) en ce jour où il (Amon) repose son cœur sur lui; il (le miel) ouvre ses chairs (d'Amon), il lui met en ordre ses os, il lui assemble ses membres, et Amon respire son parfum pour lui, de même que Râ s'unit à son horizon[1]. O Amon-Râ, seigneur de Karnak, je te donne l'œil d'Horus pour qu'il soit doux à ton cœur et dispose ta face favorablement pour le Pharaon. »

Le parfum de fête est une de ces huiles ou fards qui servent à oindre les statues des dieux et des morts[2], et dont l'énumération sera donnée plus loin au chap. LIV de notre papyrus. L'emploi qui en est fait ici s'explique aisément, si l'on revient aux rites que les hymnes des chap. XVIII-XIX ont momentanément interrompus. Après l'apport du cœur, dans les cultes divin et funéraire, on ouvrait la bouche et les yeux de la statue, soit en les frottant avec les membres détachés des victimes typhoniennes, soit en les touchant avec des instruments spéciaux, soit en faisant le simulacre du geste consécrateur à l'aide de voiles, de vêtements, ou d'huiles. Le miel et le parfum de fête figurent précisément au nombre de ces huiles ou fards qu'on apporte, au rituel de l'embaumement, dans les « vases à huile de l'ouverture de la bouche » ([3]). L'onction décrite au chap. XX est donc bien à sa place dans la suite des rites divino-funéraires, elle tient lieu de l'opération compliquée de la grande ouverture de la bouche et des yeux; de là la phrase caractéristique : « il ouvre les

1. Aux 8e et 12e tableaux d'Abydos, la même idée éveille une comparaison avec le lever du soleil « sortant de l'horizon » (voir p. 76, n. 1). Horus étant le dieu du ciel et de l'horizon, Amon-Râ s'unit à l'horizon en respirant l'œil d'Horus.

2. Au *Todtenbuch*, chap. CXXXIV, l. 9, il est question d'une statue du mort « en bois de cèdre, ointe de l'huile avec laquelle on frotte les chairs des dieux ».

3. Maspero, *Mémoire sur quelques papyrus du Louvre*, p. 18. Le parfum de fête est une de ces huiles (cf. chap. LIV); le miel est cité au rituel de l'embaumement (Maspero, *loc. cit.*, p. 22 et 41).

chairs d'Amon », qui définit le rôle du miel et du parfum de fête. L'onction faite ici avait encore une autre utilité : le fard mêlé de miel était destiné à « embellir[1] », à donner de la couleur et du luisant à la statue du dieu ou du mort. On trouvera au temple d'Edfou (I, p. 495, pl. XXXV *c*) un tableau de présentation du miel, où plusieurs de ces formules sont rappelées.


Le roi oint la statue. (*Abydos*, I, p. 41, 8e tableau.)

L'onction facilite aussi la « mise en ordre du squelette et l'assemblage des chairs » du dieu. Non seulement le corps des dieux était assimilé à la momie humaine, mais on supposait encore qu'il avait pu subir les rites archaïques et antérieurs à la momification de la sépulture égyptienne, à savoir le dépècement des chairs et la dislocation du squelette.

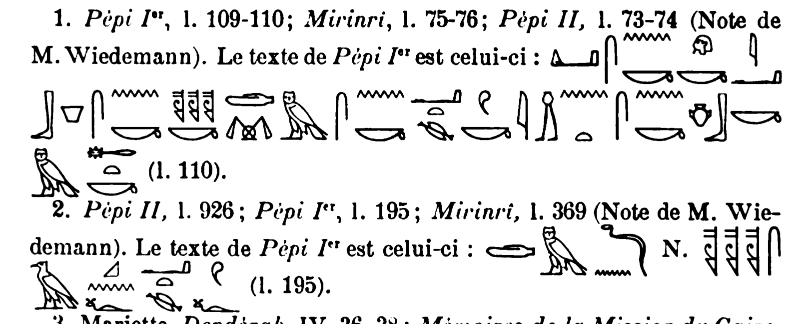
Dans les nécropoles archaïques, récemment fouillées par MM. Petrie, Amélineau et de Morgan, à Meïdoum, Ballas, Toukh, Abydos et Negadah, on a trouvé des cadavres, non point momifiés, mais disloqués, mis en morceaux[2]. Une fois le squelette désarticulé, « on cherchait, écrit M. Wiedemann, à en rassembler les fragments pour reconstituer le squelette aussi complet que possible... En remettant ensemble les différentes parties du corps, on donnait en général au squelette la position embryonnaire, en croyant probablement que, de même que cette position est celle du fœtus humain qui va naître, c'était aussi la meilleure pour le corps qui allait renaître à une vie nouvelle. — La pensée qu'une reconstitution du corps démembré du mort était nécessaire trouve son reflet dans les compositions religieuses ainsi que

1. Cf. Maspero, *Mémoire sur quelques papyrus du Louvre*, p. 18 : « tu as pris le parfum de fête, beauté de tes membres » ; p. 41 : « viennent à toi le fard sorti de Râ, le miel sorti de son œil ». Cf. les textes cités par Lemm, *Ritualbuch*, p. 32-36.
2. Cf. J. Capart, *Notes sur les origines de l'Égypte*.

dans les fêtes pendant toute la durée de l'histoire égyptienne. Les textes des pyramides disent, par exemple : « Mout te donne ta tête, elle te fait cadeau de tes os, elle assemble tes chairs, elle t'apporte ton cœur dans ton ventre[1] », ou bien encore ceci : « Pépi a réuni ses os, il s'est rassemblé ses chairs[2] », etc. C'était Osiris qui, d'après la légende, aurait été le premier reconstitué de la sorte, événement fêté dans toute l'Égypte par la solennité de l'érection du symbole *Tet*, l'épine dorsale du dieu. A Busiris, on attachait à cette fête, qui se célébrait le 30 choïak[3], la plus grande importance, et dans toute l'Égypte elle était considérée comme un des épisodes principaux de la résurrection du dieu[4]. »

Il convient d'insister sur cette croyance qu'Osiris était le premier être dont le corps eût été mis en morceaux, puis reconstitué. Sur un sarcophage du musée de Vienne, publié par Bergmann, on voit les deux déesses Nekhabit et Ouadjit, sous forme d'uræus ailées, protéger la tête de la momie. Nekhabit dit que Râ l'a préposée à cette place auprès de son fils Osiris, pour « mettre en place sa tête et consolider sa nuque » ( );
Ouadjit se dit envoyée « pour assembler ses membres »

1. *Pépi Ier*, l. 109-110; *Mirinri*, l. 75-76; *Pépi II*, l. 73-74 (Note de M. Wiedemann). Le texte de *Pépi Ier* est celui-ci :



(l. 110).

2. *Pépi II*, l. 926; *Pépi Ier*, l. 195; *Mirinri*, l. 369 (Note de M. Wiedemann). Le texte de *Pépi Ier* est celui-ci : N. (l. 195).

3. Mariette, *Dendérah*, IV, 36, 38; *Mémoires de la Mission du Caire*, I, 121; Erman, *Ægypten*, p. 378 (Note de M. Wiedemann). Voir aussi V. Loret, *Les fêtes d'Osiris au mois de khoïak* (*Recueil*, III-V).

4. A. Wiedemann, *Les modes d'ensevelissement dans la nécropole de Negadah* (*ap.* de Morgan, *Recherches...*, II, p. 210-211).

([1]). Le papyrus du Louvre, qui contient le « Livre des rites d'Osiris », met aussi en scène les déesses Isis et Nephthys, qui disent à Osiris : « Tu as pris ta tête, tu as resserré tes chairs, on t'a fait cadeau de tes chairs, tu as rassemblé tes membres » ([2]). Dans ces différents textes se retrouvent, comme on le voit, les expressions mêmes de notre chapitre; le miel, c'est-à-dire l'œil d'Horus, « a mis en ordre les os du dieu et rassemblé ses chairs ». Même action sera attribuée à une autre offrande, celle des vases d'eau (chap. XLVI et XLVII); en les présentant, « on offre au dieu sa tête, ses os, on établit sa tête sur ses os par-devant Seb », formule qui se retrouve aux textes funéraires des pyramides pour n'importe quel mort osirien : « on t'a offert tes os, tu as pris ta tête par-devant Seb[3] ».

Il faut conclure de ces différents rapprochements que ce texte, ainsi que plusieurs autres des rituels divins, s'inspire d'une coutume funéraire antérieure aux rites de la momification, le dépècement des chairs et le disloquement du squelette. La partie de la légende osirienne, qui attribue la mort du dieu à un démembrement, est sans doute contemporaine de cette période archaïque[4]. Quand la momification remplaça le disloquement du squelette pour Osiris et pour les morts, on conserva cependant aux rituels funéraires et divins les formules anciennes[5], bien qu'elles fussent contra-

1. Bergmann, *Zeitschrift*, 1880, p. 88 et 89.
2. Pierret, *Études égyptol.*, I, p. 27. Cf. *Zeitschrift*, 1868, p. 52.
3. Pyr. de *Pépi Ier*, l. 114; *Mirinri*, l. 97; *Pépi II*, l. 103.
4. Pour Horus aussi, il y avait une légende qui contait comment le dieu fut démembré. Voir Lefébure, *Le mythe osirien*, p. 60 sqq., et Wiedemann, *loc. cit.*, p. 206.
5. Wiedemann, *loc. cit.*, p. 208. Cf. pyr. de *Téti*, l. 278; *Pépi Ier*, l. 195; *Mirinri*, l. 446, et pour les dieux, l'*Hymne à Amon*, traduit par Pierret (*Études égyptol.*, 1873, p. 3).

dictoires avec les rites nouveaux qui respectaient l'intégrité du corps. Le chap. XX nous a conservé l'écho affaibli des prières d'une époque où les dieux étaient honorés, non comme des momies, mais comme des corps disloqués, puis reconstitués et disposés, tels que les cadavres des nécropoles archaïques[1].

1. Aux rituels d'Abydos, le 12[e] tableau : « Chapitre d'offrir le fard mezet », qui correspond surtout aux chap. LIV et LV de notre papyrus, contient aussi un développement analogue à celui du chap. XX :

« Horus est venu plein de ses humeurs pour embrasser son père Osiris ; il l'a trouvé à sa place (var. : *Pèpi II*, l. 696,) au pays des Gazelles, et Osiris s'est empli de l'œil qu'il a enfanté. Ah! Amon-Râ, je suis venu vers toi ; sois stable ; emplis-toi du fard sorti de l'œil d'Horus, emplis-toi de lui : il ordonne tes os, il réunit tes membres, il assemble tes chairs, il laisse aller toutes tes humeurs mauvaises à terre. Tu as pris son parfum, il est doux son parfum pour toi comme Râ, quand il sort de

L'allusion à l'œil d'Horus « tombé au fleuve » s'explique par ce qui a été dit précédemment au chap. VIII (p. 40); c'était une des péripéties de la perte de l'âme du dieu ou du défunt. Le miel et le parfum de fête, nés de l'œil d'Horus, ont été retrouvés, et peuvent être présentés au dieu, en même temps que l'œil lui-même.

21. (VII, 9) « Chapitre de l'encensement ».

(VIII, 1) 2 (3 (4)

l'horizon, aussi les dieux de l'horizon sont-ils gracieux pour toi; Amon-Râ, le parfum de l'œil d'Horus est pour toi, aussi les dieux suivants d'Osiris sont-ils gracieux pour toi. Tu as pris la couronne, tu es muni des formes d'Osiris, tu es lumineux là-bas plus que les lumineux, d'après l'ordre d'Horus lui-même, le seigneur des générations. — O cette huile d'Horus, ô cette huile de Sit! Horus a offert son œil qu'il a enlevé à ses adversaires, Sit n'est point caché en lui. Horus s'en emplit, muni de ses formes divines; l'œil d'Horus unit son parfum à toi. Ses adversaires tu les as abattus sur tes adversaires (cf. chap. XIV, l. 4), ô cette huile d'Amon-Râ! »

Jusqu'à la clausule « ô cette huile », le texte du 12ᵉ tableau d'Abydos se confond avec le 8ᵉ tableau des mêmes rituels (Chapitre de défaire le fard mezet) qui y est tout entier contenu. Le texte, à part quelques variantes sans importance, se retrouve (moins la clausule) au rituel funéraire de la pyramide de *Pépi II* (l. 696-698); enfin, les parties essentielles, notamment les phrases du chap. XX relatives au démembrement, figurent aussi aux textes publiés par Schiaparelli (*Libro dei funerali*, II, p. 63-64) au moment de l'onction des huiles canoniques. Il y a donc concordance suivie entre les rituels divins et les textes funéraires au même moment du service sacré, et même allusion aux rites archaïques pour la conservation du corps des hommes et des dieux.

[hieroglyphes] (5) [hieroglyphes] (Cf. *Rituel de Mout*, VI, 3-8, fragments).

Paroles à dire : « Les résines[1] viennent, le parfum divin vient, leur parfum vient vers toi, Amon-Râ, seigneur de Karnak, le parfum de l'œil d'Horus (est) pour toi, le parfum de Nekhabit pour toi, sorti de Nekhab; il te lave, il te pare, il prend sa place sur tes deux bras. Salut à toi, résine; salut à toi, bitume qui résides dans la chair de l'œil d'Horus le grand. Le Pharaon t'a fait voler (*ped*) en ce tien nom de *Ped;* le Pharaon a encensé (*sontirou*) avec toi en ce tien nom de *Sontirou.* O Amon-Râ, seigneur de Karnak, je te lance l'œil d'Horus. Le parfum vient vers toi, le parfum de l'œil d'Horus (est) pour toi. »

La présentation des résines est une des prescriptions les plus fréquentes des rituels égyptiens. La formule ci-dessus reparaît aux chap. XLVIII, LXI, LXII de notre papyrus, avec des développements et suppressions de détail qui se retrouvent à des chapitres correspondants des rituels d'Abydos et des rituels du culte funéraire. La comparaison de ces textes entre eux sera mieux à sa place plus loin; notons cependant que le début de la formule jusqu'à « Salut à toi » se retrouve littéralement dans le texte de la purification par les résines, qui précède, dans le *Livre des funé-*

1. Les noms des différentes substances dont on se servait dans le culte divin ou funéraire pour les fumigations et encensements, ont été étudiés par Loret, *Études de droguerie égyptienne* (*Recueil,* t. XVI, p. 147-161). La substance *noutir sontirou* [hiéroglyphes], qu'on appelle généralement « encens », serait la résine du pin d'Alep (p. 147); l'*ânti* [hiéroglyphes] serait notre encens (p. 147-148; voir notre chap. LXVI); le *menout ourou* [hiéroglyphes], mentionné ici, serait le bitume de Judée (p. 161). — Pour la commodité de l'expression, je traduirai cependant « encenser » les verbes formés avec *noutir sontirou.*

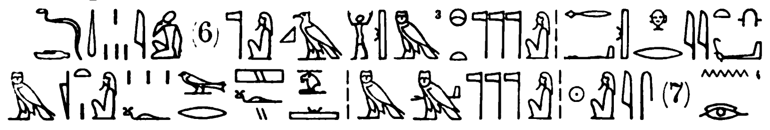
railles[1], l'ouverture de la bouche du mort. L'effet attendu de la fumigation, c'est de laver, d'approprier et d'orner la statue du dieu ou du défunt, de la purifier avant la cérémonie principale du service sacré.

Comme tout ce qui sert au culte, la résine est divinisée; elle fait partie intégrante des corps divins et vient de l'œil d'Horus.

F. — LE ROI-PRÊTRE EMBRASSE LE DIEU ET LUI REND SON AME (Chap. XXII-XXIV)

Nous touchons ici au point culminant de la première partie du service sacré : celui où la restitution de l'âme du dieu à sa statue, dont il a été question déjà dans les chapitres antérieurs, se réalise définitivement.

22. (VIII, 5) [2] « Chapitre d'entrer vers le temple ».

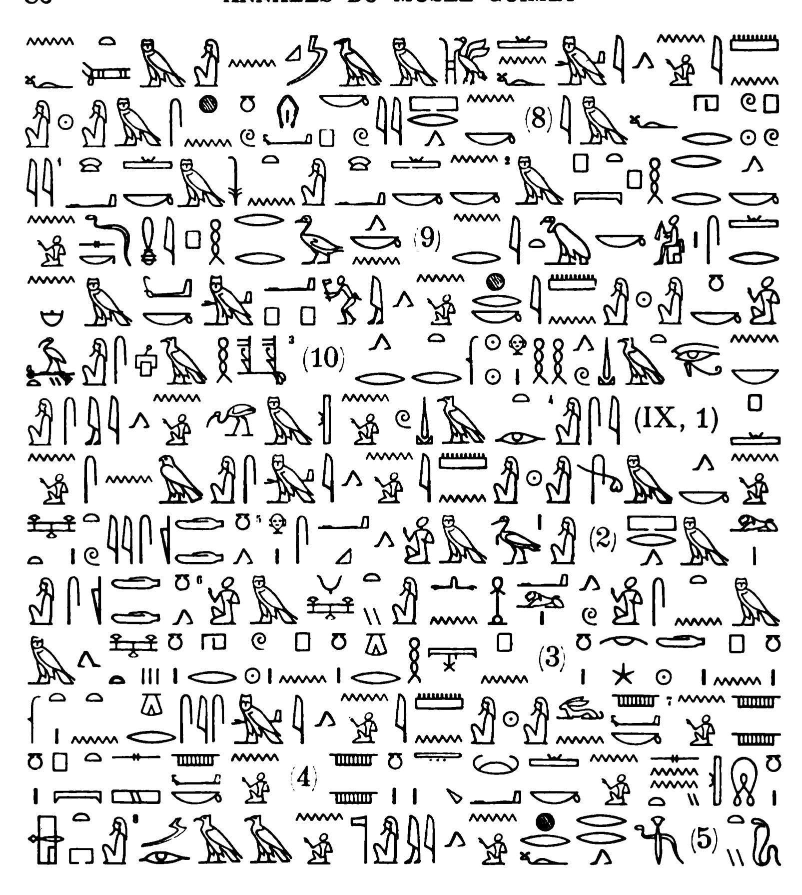


1. Schiaparelli, I, p. 48-49. On trouvera des formules semblables dans les textes d'*Ounas*, l. 357, de Rekhmarâ (cf. Virey, p. 125), et dans ceux réunis par Schiaparelli (*Libro dei funerali*, II, p. 124).

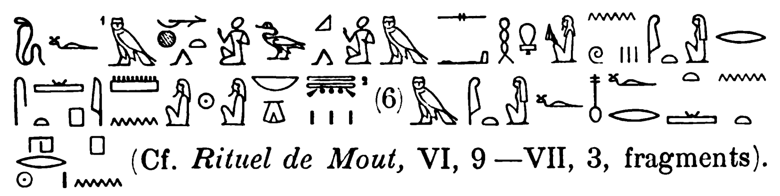
2. Les rituels d'Abydos ne donnent pas de chapitre exactement correspondant; mais on trouve deux fois ce texte à Ombos, dans la salle hypostyle (de Morgan, *Kom-Ombos*, I, p. 39 et 165). Le titre est développé ainsi : « Chapitre d'entrer vers le sanctuaire, par le grand prêtre (je corrige du texte en) de service (*litt.* en son jour), après avoir fait ses purifications dans le bassin de purification, pour qu'il exécute tous les statuts des rites divins » (I, p. 165. Sur ces expressions, cf. *supra*, p. 7 et 8). Le chapitre d'Ombos débute ensuite, comme celui du papyrus. M. Bouriant a donné des corrections au texte d'Ombos, I, p. 39 (*Recueil*, t. XVIII, p. 151).

3. Var. : . Sauf indication, les variantes sont celles de la p. 165.

4. Var. : . P. 39, *m qmam*.



1. Var. : *pefi*, au lieu de *pouï*.
2. Var. : plus correct. P. 39, on a .
3. Var. : après ; *ter* est suivi de .
4. Var. : et . P. 39, on a .
5. Var. : .
6. Var. : .
7. Var. : manque, par erreur du copiste.
8. Var. : . Ici, , comme n. 6, est une leçon fautive pour . P. 39, on a .



(Cf. *Rituel de Mout,* VI, 9 —VII, 3, fragments).

Paroles à dire : « Ah ! ce dieu élevé parmi les dieux du grand cycle, puissant de crainte parmi ses matelots, grand de terreurs parmi les dieux[3], c'est Râ, certes, pour ce qu'il a créé, c'est Toum pour ce qu'il a formé.

» Viens à moi, Amon-Râ, pour cet embrassement[4] dont tu sors ce jour où tu te lèves en roi, où tu te lèves pour moi, dans le ciel. Tu tournes toi-même pour moi, comme tu tournes pour ton uræus (*nerat*)[5] auguste, afin de te délivrer d'Apophis.

» Je suis venu vers toi, Amon-Râ. Moi, je suis Thot qui s'approche à la double époque de chercher l'œil sacré (*ouzaït*) pour son maître; je suis venu, j'ai trouvé l'œil sacré, je l'ai compté à son (maître) Horus.

» Viens à moi, Amon-Râ, pour que tu me guides (sur) ce chemin où tu croises, que j'y entre en forme d'oiseau *ba*, que j'en sorte en forme de lion, que je croise avec Ap-ouaïtou,

1. Var. : [hiéroglyphes].

2. Le texte d'Ombos (p. 165) est, ici, mal établi, par suite du manque de *khet*, de *sâhou*, et de l'emploi de [hiéroglyphe]; le texte correct reprend avec *nou Mâït r sehotpou,* mais, après le nom du dieu (ici Horus-Khonti-miriti), on trouve [hiéroglyphes] « avec son cycle divin », ce qui associe les dieux parèdres à l'offrande de Mâït. — A la fin de la formule, il y a encore : « le roi donne l'offrande, car je me suis purifié », puis un développement, qui ne paraît pas dans notre rituel, et, enfin, des souhaits pour Ptolémée XIII. P. 39, on a un autre chapitre qui fait suite.

3. Ces épithètes reparaissent aux hymnes des chap. XVIII-XIX, XXXVII-XLI. Les matelots sont les dieux qui conduisent la barque solaire.

4. *Litt. :* « en ce tien embrassement ».

5. *Neraou, neraït*, est un des noms de l'uræus de la couronne royale ou divine; l'uræus est fille du soleil, elle « rayonne de ses deux yeux *ouzaïti* » (chap. IV, p. 14), elle est l'œil d'Horus lui-même.

sans que je sois empêché de revenir sur le chemin, en ce jour, en cette nuit, en ce mois, en cette année où l'on est. Certes, viens à moi, Amon-Râ, pour que tu m'ouvres les deux portes du ciel, que tu disjoignes pour moi les deux portes de la terre, que tu délies pour moi l'enceinte du temple[1].

» J'ai vu le dieu! Je suis venu vers lui; ses deux uræus ont fait leur ronde autour de moi. J'entre avec la statue de Mâït pour qu'Amon-Râ, seigneur de Karnak, s'unisse (ou : se complaise) à sa belle Mâït de ce jour. »

A en juger d'après son titre, le chap. XXII (et aussi le chapitre suivant) nous ramène en arrière avant l'entrée du roi-prêtre au temple, et fait double emploi avec le chap. V; de fait, le texte mentionne l'ouverture des portes et la « vue du dieu », qui sont autant de moments du rituel détaillés aux chapitres précédents; enfin, les faits relatifs à la quête de l'œil d'Horus et à l'apport de cet œil au dieu, dispersés dans les textes antérieurs, sont, ici, clairement et brièvement condensés. Pour toutes ces raisons, le chap. XXII se présente à nous comme une version résumée des chap. VII-XXI, qui pouvait, à elle seule, remplacer ceux-ci, car, à Kom-Ombos, par exemple, on la trouve employée isolément[2].

Ce chapitre fort important se réduit à l'analyse au développement de deux idées : 1° Thot a fait la « quête » de l'œil d'Horus; il a trouvé l'œil et l'apporte à son maître Horus; 2° Horus, remis en possession de son œil, peut l'ap-

1. L'expression *ouhâ senti* (Ombos : *ouâh senti*) peut signifier aussi « déployer le cordeau d'enceinte » du temple (Brugsch, *Wört.*, *Suppl.*, p. 1078); mais, ici, le parallélisme avec *oun* et *sesh* doit faire adopter le sens « délier », « ouvrir », qu'a aussi *ou'hâ* (Brugsch, *Wört.*, p. 1709).

2. M. von Lemm (*Ritualbuch*, p. 42) pense qu'au début du chap. XXII, le prêtre quitte le sanctuaire, stationne dans la partie antérieure du temple, récite les formules et rentre. Je vois plutôt cette évolution au début du chap. XXV (cf. p. 103); le chap. XXII appartenait sans doute à une édition plus abrégée du rituel.

porter au dieu et lui rendre l'âme qui y est cachée; il embrasse le dieu et le couronne roi du ciel. Le commentaire doit porter sur ces deux points.

1° J'ai déjà énoncé brièvement comment, à la mort d'Osiris, c'est-à-dire à la mort de tout dieu et de tout homme qui reçoivent les rites osiriens, son âme avait pris résidence dans l'œil solaire ou lunaire, [hieroglyphes] *ouza* (l'œil d'Horus ou Horus lui-même), tandis que son corps gisait à terre privé de son âme. L'œil solaire était sujet à de brusques éclipses, l'œil lunaire y était exposé aussi, mais subissait de plus chaque mois une diminution progressive qui allait jusqu'à l'anéantissement. L'âme d'Osiris et des dieux ou des êtres osiriens, qui y résidait, partageait ce sort malheureux; aussi, quand le moment était venu de rendre l'âme au corps remis en état par la momification, l'âme avait pu disparaître avec l'œil solaire ou lunaire[1]. Il fallait donc rechercher celui-ci ([hieroglyphes]), le retrouver ([hieroglyphes]), le rendre ([hieroglyphes], *litt.* compter) à son maître Horus[2], pour que celui-ci puisse l'offrir à son tour au dieu ou au défunt.

La quête de l'œil d'Horus, — M. Lefébure l'a démontré[3], — se présentait sous des aspects variés. Tantôt, le 6e tableau des rituels d'Abydos nous l'atteste, Horus partait lui-même à la recherche de son œil[4]; tantôt un des yeux

1. D'où la formule fréquente « l'âme au ciel, le corps à la terre » (*Ounas*, l. 582). Sur Osiris dans la lune, cf. p. 112.

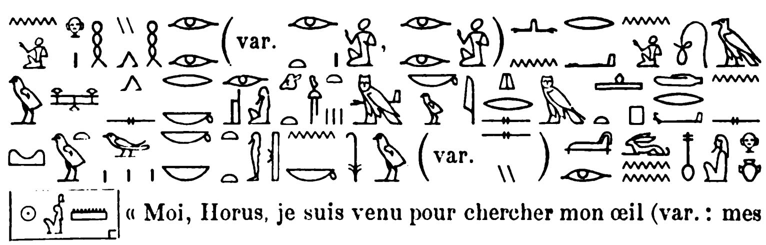
2. Voir, sur ces expressions, p. 34, n. 1.

3. Lefébure, *Le mythe osirien*, p. 64 sqq.; la plupart des textes utilisés ici sont cités dans le chapitre très important sur « le démembrement d'Horus ».

4. Le 6e tableau d'Abydos n'a pas son équivalent direct au rituel d'Amon, mais se rapporte au chap. XXII. Le tableau nous montre le prêtre présentant l'encensoir et essuyant les pieds du dieu avec une bandelette; mais le titre ne mentionne que l'idée générale d' « approvisionner le sanctuaire » par l'apport de l'œil d'Horus ([hieroglyphes]). Voici le texte de la chambre d'Osiris : [hieroglyphes]

d'Horus recherchait l'autre et était envoyé en mission ( )[1], ou bien le dieu solaire Shou retrouvait l'œil et l'arrachait à Sit ( )[2]; parfois des déesses léontocéphales du *Douaït* « comptent » ( ) l'œil d'Horus et le rendent au dieu chaque jour[3]. Mais celui qui, entre tous, a le privilège de trouver l'œil d'Horus, de le ramener, de le rendre à son maître, c'est Thot, qui préside au cours des astres et connaît le mieux leurs disparitions et leurs retours périodiques. Aussi les tableaux des *Livres des Morts* ou des temples nous montrent-ils fréquemment le dieu à tête d'ibis apportant ( ) l'œil d'Horus, ou le « comptant » ( )[4] au défunt ou au dieu; ce rôle est si caractéristique que Thot est appelé parfois le « cœur de Râ » ( )[5], c'est-à-dire celui qui prend possession de l'âme du dieu. On connaît aussi cette figure de Thot cynocéphale apportant l'*ouza*.

De là les allusions à Thot à propos de l'apport de l'œil d'Horus. Quand le prêtre rompt le sceau des portes du naos,



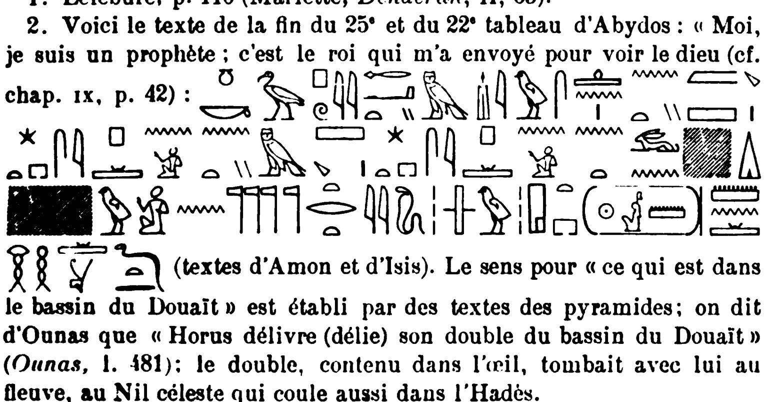
« Moi, Horus, je suis venu pour chercher mon œil (var. : mes deux yeux), je n'ai pas permis qu'il s'éloigne de toi, Osiris-Khont-amentiou; me voici le portant (*litt.* : sous lui) en paix; il anéantit toutes tes iniquités, lui que tu as créé, Osiris Ounnofir, dans le temple de Séti. » Au chap. XXII, on dit de même du dieu, mis en face de l'œil : « c'est Toum pour ce qu'il a créé ». Tout dieu est en effet Osiris-Râ, c'est-à-dire le créateur de l'œil qu'on apporte ici.

1. Lefébure, p. 87 (Lepsius, *Ælteste Texte*, II, 23, XXXI, 32).
2. Lefébure, p. 54 (Brugsch, *Calendrier égyptien*, X, 1).
3. Lefébure, p. 65 (10e heure du *Livre de ce qu'il y a dans l'Hadès*).
4. Lefébure, p. 85 (Mariette, *Abydos*, I, pl. 37; *Dendérah*, I, pl. 28).
5. Lefébure, p. 110 (Mariette, *Dendérah*, II, 65).

il déclare qu'il est non pas Horus, mais Thot[1]. A Abydos, le 22e tableau, « Chapitre de faire glisser le verrou » (qui correspond pour le début à notre chap. IX), contient une formule finale, qui trouve son explication ici : « Je suis ce grand Ibis d'Héliopolis; quand je me suis réuni à ce qui était dans le bassin du Douaït (l'œil d'Horus tombé au fleuve de l'autre monde, cf. p. 35, 40, 77), j'ai compté ce qui était dans le bassin du Douaït, (je l'ai) donné (à son maître?). (J'adore) les dieux et les déesses qui sont dans le temple de Séti, stables et établis à jamais[2]. » — Le 20e tableau des rituels d'Abydos, qui n'a pas son équivalent au papyrus de Berlin, n'est pas moins explicite : « Thot est venu après qu'il a délivré l'œil d'Horus des mains de ses adversaires. » Enfin, le XVIIe chapitre de notre papyrus (équivalent au 25e tableau d'Abydos) contenait, lors des prosternements à faire devant le dieu, une indication analogue : « Je suis le Bélier parfait qui réside dans Héracléopolis, celui qui donne les doubles (les âmes), qui détruit les pêchés; je lui ai servi de guide (au dieu Amon) sur le chemin d'éternité » (cf. p. 66). — Le rôle de Thot est clair maintenant : la formule du chap. XXII résume cette recherche de l'œil, sa restitution à Horus qui peut, grâce à Thot, rendre l'âme (ou les doubles) au dieu qui reçoit le culte.

1. Lefébure, p. 110 (Mariette, *Dendérah*, II, 65).

2. Voici le texte de la fin du 25e et du 22e tableau d'Abydos : « Moi, je suis un prophète ; c'est le roi qui m'a envoyé pour voir le dieu (cf. chap. IX, p. 42) :



(textes d'Amon et d'Isis). Le sens pour « ce qui est dans le bassin du Douaït » est établi par des textes des pyramides; on dit d'Ounas que « Horus délivre (délie) son double du bassin du Douaït » (*Ounas*, l. 481): le double, contenu dans l'œil, tombait avec lui au fleuve, au Nil céleste qui coule aussi dans l'Hadès.

Il va de soi que tous ces rites existaient aussi bien pour les morts que pour les dieux honorés du culte osirien, plusieurs des textes déjà cités précédemment en font foi. Dès les plus anciens rituels funéraires, Thot apparaît comme le compagnon d'Horus dans sa recherche de l'œil sacré où repose l'âme du mort osirien; ainsi Thot « met en déroute les suivants de Sit et les amène prisonniers[1] » au mort puis il parcourt, sous forme d'ibis, les rives du bassin où est tombé l'œil d'Horus, et sous son aile l'œil trouve refuge et peut passer, à l'abri, sur la rive orientale où le soleil renaît et revit chaque matin[2]. Si l'on dit que « Thot a fait don au défunt de sa vie », c'est que « Thot lui a donné l'œil d'Horus[3] ». Nous verrons plus loin qu'à la fin de la deuxième entrée au sanctuaire, Thot apporte au mort comme au dieu l'offrande Mâït en qui s'incarne aussi l'œil d'Horus[4]. En toutes ces circonstances, Thot était considéré comme jouant dans le rituel funéraire et divin le premier rôle après Horus, et un rôle presque égal à celui de ce dieu; aussi, alors qu'Horus est appelé le « fils chéri » ([hiéroglyphes] *sa miref*) du défunt ou du dieu. Thot prend le nom de « fils aîné » ([hiéroglyphes] *samsou*[5]), surnom de sens équivalent à celui d'Horus, car le fils aîné était précisément le prêtre principal du culte funéraire.

2° L'âme qu'Horus et Thot rapportent au dieu, ils la lui rendent en embrassant sa statue (voir aussi chap. XXIII). D'après une variante d'Abydos (cf. p. 93, n. 4), l'embrassement du roi et du dieu est réciproque : « Je t'ai amené, dit l'officiant au dieu, le roi Séti, ton image vivante, pour que tu l'em-

1. *Téti*, l. 171; *Pépi Ier*, l. 118; *Mirinri*, l. 150; *Pépi II*, l. 106.
2. Pyr. de *Téti*, l. 186-190; *Pépi Ier*, l. 675; *Pépi II*, l. 1283.
3. Pyr. de *Pépi Ier*, l. 107; cf. *Todtenbuch*, chap. CXLIV, l. 8.
4. Voir chap. XLII.
5. Au papyrus bilingue Rhind, publié par Brugsch, le nom *Thot* du démotique est rendu en hiératique par le titre *Samsou* (Brugsch, *Wört.*, p. 1233), qui caractérise pleinement son rôle dans le culte osirien.

brasses » (, var.). Les tableaux qui illustrent les textes d'Abydos ne nous montrent pas cet embrassement; il n'était peut-être pas effectif dans le cérémonial abrégé du rituel quotidien, mais les statues divines, aux membres articulés, pouvaient se prêter à une étreinte, et souvent dans les temples l'embrassement est figuré, tel qu'il se pratiquait aux jours de fête (cf. pl. II)[1].

La signification de ce rite nous sera encore donnée par les formules plus détaillées du culte funéraire. On y voit qu'aux temps des funérailles d'Osiris, la vie et l'âme ne furent définitivement rendues à ce dieu qu'après la rencontre et l'embrassement réciproque de Râ et d'Osiris. D'après le chap. XVII du *Livre des Morts*, Osiris cria au soleil Râ : « Viens à nous » ( ), et voici qu'à Mendès, Osiris « trouva l'âme de Râ; voici que chacun d'eux embrassa l'autre, et il n'y eut plus qu'une âme en ces deux âmes ». Une glose confirme le sens : « Cette âme (unique) formée de deux âmes, c'est Horus, le vengeur de son père, avec Horus qui a perdu ses deux yeux » (Osiris privé de son âme), ou « c'est l'âme de Râ avec l'âme d'Osiris[2] ». —

1. L'embrassement du roi et du dieu est une des scènes typiques de la décoration des temples, qu'il se produise, soit au début du service sacré, pour la consécration du roi-prêtre, soit au moment de la restitution de l'âme au corps divin. J'en citerai un exemple, pl. II; cf. Lepsius, *Denkm.*, III, 22, 23, 24, 33 *a-f*, 34 *a*, *c*, 45 *c*, *d*, 46, 49, 54 *a*, 56, 58, etc. On trouvera mention expresse de l'embrassement de la statue divine par le roi après l'apport de l'œil ou de l'âme dans les textes de la chambre de Sokaris à Abydos (I, pl. 40 *a*, l. 9 *b*, l. 5; pl. 34 *b*, l. 20). Pour la présentation de l'œil au dieu, cf. *Abydos*. I, pl. 37 *a* et *b*; *Dendérah*, II, 44; III, 19 *n*; *Edfou*, I, p. 37, pl. XI; *Philæ*, p. 40, pl. XIV[2]; *Ombos*, I, p. 101, 331, 383.

2. Lefébure, *Le mythe osirien*, p. 246; cf. *Todtenbuch*, chap. XVII, l. 41-44, et particulièrement :



En d'autres termes, quand le dieu soleil, Râ ou Horus, embrasse Osiris, Horus ou Râ rapporte au dieu les yeux, c'est-à-dire l'âme qu'Osiris avait perdue. Il se passait la même chose pour le dieu qui recevait le culte décrit dans notre papyrus : le chap. XXIII dira qu'après l'embrassement d'Horus, le dieu a recouvré « son âme et sa forme ».

Ce qu'on avait fait à Osiris, on le faisait à chaque mort comme à chaque dieu. D'après les textes des pyramides, le défunt, comme Osiris, crie : « Viens à moi » aux dieux solaires, les lumineux, ou à Horus qui doit lui rendre son âme : « Viens à moi, certes, Horus, qui venges ton père » ( ). Le dieu se rend à cet appel, et alors : « Horus vient et il t'embrasse, Osiris-Téti... » ( ); à ce moment, « ton fils Horus a frappé Sit, il lui a arraché son œil de sa main, et il te l'a donné avec ton âme qui est dedans et ta forme qui est dedans » ( )[1]. Les rituels funéraires d'époque postérieure, édités par Schiaparelli[2], donnent tout le détail de la même scène : après la quête de l'œil sacré et la trouvaille, Horus, le fils du mort, vient embrasser son père ( ); gestes et formules sont identiques à ceux du rituel divin.

L'embrassement du dieu par le roi-prêtre est donc un signe extérieur de la remise de l'âme à la statue. On le voit bien au *Conte des Deux Frères*, où la légende d'Osiris apparaît sous une forme populaire : quand Anoupou rend à Bitiou

( ). Voir un passage analogue du papyrus de Nebseni, cité par Éd. Naville (*Zeitschrift*, 1875, p. 89).

1. Pyr. de *Téti*, l. 169-174; *Pépi Ier*, l. 120; *Mirinri*, l. 178, 150-151 et 446-417; *Pépi II*, l. 689 et 108-109.

2. Schiaparelli, I, p. 75-80.

son cœur et le lui remet en place, « chacun d'eux embrassa l'autre » ([hieroglyphs])[1].

Il faut noter enfin que les textes funéraires mentionnent généralement l'embrassement à la fin d'une série de gestes, qui ont tous pour but de réunir les os, de resserrer les chairs, d'ordonner les membres[2] du corps, disloqué d'abord comme le corps d'Osiris, puis reconstitué pièce à pièce pour en faire un tout complet[3]. « Embrasser » le corps d'un dieu ou d'un mort osirien, cela servait peut-être, au début des temps, à « rassembler » ses débris épars, pour leur donner une « forme[4] »; quand la momie ou la statue eurent remplacé le corps disloqué, on conserva le rite avec les formules, et l'on embrassa une effigie dont on n'avait pas besoin de rassembler les morceaux.

Au sortir de l'embrassement du prêtre, le dieu « se levait comme un roi »; tout le reste du chap. XXII est le développement de cette idée. Le dieu ou le mort qui a reçu les rites osiriens devient un autre Osiris; or, Osiris avait été un roi de cette dynastie divine qui régna sur l'Égypte après Râ. Tout dieu et tout mort osiriens ont donc les pouvoirs de la royauté; ils en portent aussi les insignes. Pour les dieux, preuves en seront données plus loin au chap. XXIII, où l'on apporte la couronne royale à Amon, et aux tableaux d'Abydos[5], où s'effectue la remise au dieu des sceptres royaux. Pour le mort, on sait, par les textes des pyramides et des autres rituels funéraires, que, dès la remise de l'œil d'Horus,

1. *Pap. d'Orbiney*, pl. XIV, l. 3-4.
2. Voir surtout pyr. de *Pépi II*, l. 867-869; de *Téti*, l. 268-269 et 278. Cf. p. 74 de ce mémoire.
3. Osiris est appelé le « maître au complet », [hieroglyphs], peut-être est-ce une allusion à la reconstitution de son corps démembré.
4. C'est la « forme » [hieroglyphs], dont il sera question au chap. XXIII, et ailleurs.
5. 14[e] et 15[e] tableaux; voir aussi les hymnes traduits, p. 68-69.

le défunt était consacré comme roi : « Horus t'a donné son œil et tu prends parmi les dieux la couronne qui est en lui[1] », ou bien : « grâce à l'œil d'Horus, tu prends la couronne parmi les dieux[2] » ; ou encore : « on a fait (donné) son cœur à Pépi... tu t'assieds sur ton trône de fer, tu as pris ta massue blanche, ton bâton et ton fléau...[3] ».

Le dieu une fois intronisé, on lui fait exécuter une double course, [hiéroglyphes], l'une au nom du roi-prêtre, c'est-à-dire d'Horus; l'autre au nom de [hiéroglyphes] « l'auguste vaillante », c'est-à-dire l'uræus, qui est la couronne et l'œil d'Horus vivant. Le but de cette double course est de se défendre contre Apophis.

Cette phrase, d'apparence obscure, s'éclaircit si l'on veut bien y voir le développement de la situation donnée. Le dieu vient d'être couronné roi; or, tout roi, après son couronnement par Horus et Sit, faisait solennellement le tour du sanctuaire; c'est ce qu'on appelait [hiéroglyphes] « tourner derrière le mur » (la scène est figurée à Deir el Bahari[4], pour le couronnement de la reine Hâtshopsitou). Cette course était symbolique : le roi, qui s'est levé ([hiéroglyphes]) comme le soleil, exécute une course comme l'astre, dont une épithète fréquente est [hiéroglyphes] (var. [hiéroglyphes], [hiéroglyphes]) « celui qui tourne[5] ». Par cette course, le soleil prenait possession de ses domaines du Sud et du Nord, en tuant les monstres typhoniens qui pouvaient s'opposer à ses rayons (cf. chap. XL).

1. Pyr. de *Téti*, l. 278 : [hiéroglyphes].
2. Pyr. de *Pépi II*, l. 973.
3. Pyr. de *Pépi II*, l. 1150-1152. — Voir les textes des rituels, publiés par Schiaparelli (I, p. 107-108), conformes aux rituels divins d'Abydos, 8e et 12e tableaux.
4. Naville, *Deir el Bahari*, t. III, pl. LXIV; la même course était exécutée à la fête *Sed*, anniversaire du couronnement.
5. Brugsch, *Wört.*, p. 499-500; *Todtenbuch*, chap. LXXXIX, l. 1.

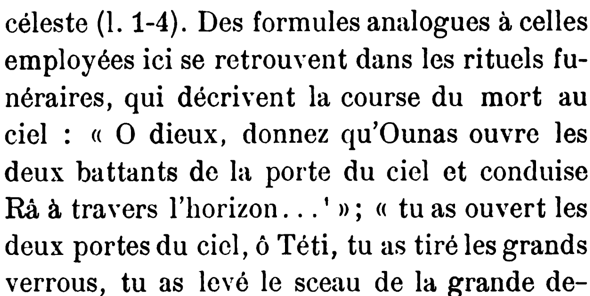
On sait, en effet, que la « course autour du mur » était célébrée avec cette intention aux fêtes de Sokaris : on y tuait un âne, animal typhonien[1]. Lorsqu'Amon tourne autour du roi-prêtre, il exécute une course analogue à celle que le roi, à l'imitation du soleil, décrivait autour des naos d'Horus et de Sit, dans le sanctuaire où il avait été couronné. Les textes funéraires attribuent la même course à tout mort osirien qui a reçu l'intronisation : ainsi, l'on dit à Ounas : « Tu t'es assis sur le trône d'Osiris, le sceptre en ta main..., tu as fait le tour des édifices d'Horus, tu as fait le tour des édifices de Sit » ( )[2] : une variante substitue au verbe le verbe [3] *pakhrer*, qui échange lui-même avec les termes qu'emploient nos textes (var.). Ainsi, la course d'Amon est désignée par le même mot que celle du soleil, du mort et du roi intronisés. Dans tous les cas examinés, le roi, ou le dieu, ou le mort osirien, font le tour de leurs États après le couronnement et purgent de la présence des animaux typhoniens les pays du Sud et du Nord.

Peut-être y a-t-il encore ici une autre allusion à la course du soleil. Le dieu vient de recevoir l'œil d'Horus, et l'ayant incorporé à sa personne, il est lui-même l'œil d'Horus, c'est-à-dire le soleil. En cette qualité, il « circule », , comme le disque, et on doit lui assurer une course ininterrompue, malgré les attaques d'Apophis. Aussi, le mort, qui a reçu comme le dieu l'œil d'Horus, dit qu'« il fait circuler l'œil d'Horus sur son bras, en qualité de suivant de Thot » ( )[4]. De

1. Brugsch, *Thesaurus*, p. 1141-1146, et *Revue égyptologique*, 1880, p. 43.
2. *Ounas*, l. 208; *Téti*, l. 275; *Pépi Ier*, l. 28, 96; *Mirinri*, l. 38, 68; *Pépi II*, l. 68.
3. Texte du cercueil d'Apionkh (cf. Maspero, *Ounas*, l. 208).
4. *Todtenbuch*, CXLIX, l. 20; à rapprocher des textes cités p. 86.

même fait-on circuler le dieu qui porte l'œil d'Horus.

Le dieu et le mort tournent donc, comme le soleil, dans le naos ou dans la tombe qui sont, nous l'avons vu, des images de l'univers (p. 49); et voici que le roi-prêtre contemple leurs révolutions ( ) en suppliant le dieu ou le défunt de l'admettre, lui mortel, sur la voie céleste (l. 1-4). Des formules analogues à celles employées ici se retrouvent dans les rituels funéraires, qui décrivent la course du mort au ciel : « O dieux, donnez qu'Ounas ouvre les deux battants de la porte du ciel et conduise Râ à travers l'horizon...[1] »; « tu as ouvert les deux portes du ciel, ô Téti, tu as tiré les grands verrous, tu as levé le sceau de la grande demeure, ta face est celle d'un chacal, ton dos est celui d'un lion...[2] ». Il y a une parenté évidente entre ces formules qui définissent une même situation.



Le dieu reçoit l'œil d'Horus. (*Abydos*, I, pl. 37 *a*.)

Dans une dernière phrase, le roi-prêtre constate que les deux uræus de la couronne divine ont fait le tour de sa personne. Il faut supposer que, les jours de fête, il y avait une « course » effective de la statue divine autour du sanctuaire et autour du prêtre resté au centre; pour le service journalier, on se contentait vraisemblablement de lire la formule sans passer à l'acte.

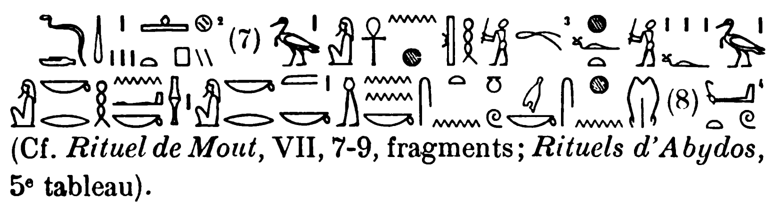
La fin du chapitre mentionne l'apport d'une statuette de Màït, la déesse qui personnifie les offrandes : la formule est celle des tableaux si fréquents dans les temples où l'on voit le roi-prêtre s'avancer vers le dieu, la figurine de Màït dans le creux de la main tendue. Le commentaire de ce passage se trouvera plus naturellement au long chap. XLII, spécialement consacré à la présentation de Màït. Nous avons noté

1. Pyr. d'*Ounas*, l. 527-528.

2. Pyr. de *Téti*, l. 160-167; cf. *Pépi Ier*, l. 148-149; *Mirinri*, l. 175; *Pépi II*, l. 688.

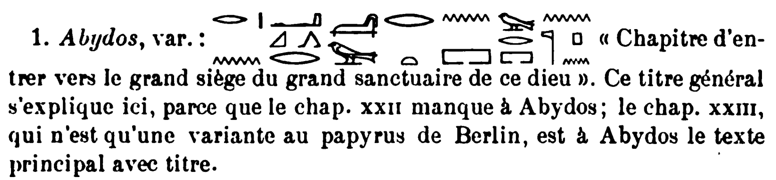
déjà (chap. xv, p. 62) que l'apport de l'œil d'Horus, âme du dieu, s'accompagne de l'apport de Mâït, c'est-à-dire des offrandes, du repas sacré. Nous verrons plus loin que l'œil d'Horus et Mâït sont des synonymes : les présenter au dieu, c'est lui donner « ce qui crée les offrandes » ou les offrandes elles-mêmes; le même rite assure donc au dieu la possession de l'âme et les moyens matériels de nourrir son corps. Cependant la présentation réelle du repas sacré semble s'effectuer surtout dans la seconde entrée au sanctuaire (cf. chap. xxv et xxvi).

23. (IX, 6) [1] « Chapitre d'entrer vers le sanctuaire du dieu ».



(Cf. *Rituel de Mout*, VII, 7-9, fragments; *Rituels d'Abydos*, 5e tableau).

Paroles à dire : « Sois en paix, sois en paix, âme divine vivante qui frappes tes adversaires ! Voici que ton âme divine



1. *Abydos*, var. : « Chapitre d'entrer vers le grand siège du grand sanctuaire de ce dieu ». Ce titre général s'explique ici, parce que le chap. xxii manque à Abydos; le chap. xxiii, qui n'est qu'une variante au papyrus de Berlin, est à Abydos le texte principal avec titre.

2. *Abydos*, var. : .

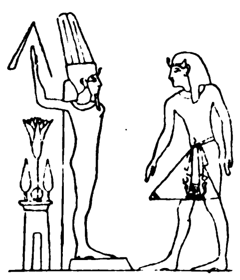
3. *Abydos*, var. : , remplacé par .

4. *Abydos*, var. : (ou) (texte d'Amon) « Je t'ai amené le roi Men-mâ-rî, ton image vivante, pour que tu l'embrasses ». — Au lieu de la couronne, c'est ici le couronné qui va dans les bras du dieu. On trouvera encore le même texte, en dehors des tableaux du rituel, dans une scène d'entrée au sanctuaire de la salle du roi à Abydos (I, pl. 30 *a*). Les rituels d'Abydos ajoutent enfin une clausule que je donne, p. 95, n. 4.

est avec toi, ta forme divine est à ton côté, car je t'ai amené ta couronne royale qui t'embrasse. »

Ici le tableau qui accompagne le texte dans la chambre d'Amon nous donne quelque idée de la scène : le roi s'incline légèrement devant le dieu, les bras ouverts, comme au moment d'embrasser la statue.

Le chap. XXIII n'est qu'une variante du précédent ; il décrit le même rite de l'embrassement, suivi des mêmes effets, l'âme rendue au dieu ; ce thème alimentera encore le chap. XXIV. L'élément original du chap. XXIII, c'est que l'embrassement ne vient pas du roi-prêtre, mais de la couronne. Le diadème dont on coiffe les dieux[1] et les rois est en effet une divinité, comme tous les instruments du culte, et cette divinité est une forme très vivante du dieu solaire. On dit expressément de chaque couronne : « C'est l'œil d'Horus que la couronne blanche..., c'est l'œil d'Horus que la couronne rouge[2] » ; aussi n'est-il pas surprenant que la couronne donne des aliments aux défunts ou aux dieux[3] et qu'elle les embrasse, tout comme font Râ et Thot, porteurs de l'œil d'Horus[4]. Le chap. XXIV nous dira quels pouvoirs magiques étaient dévolus à la couronne et comment le dieu en tirait bénéfice.


Le roi vient pour embrasser le dieu.
(*Abydos*, I, p. 38, 2e tableau.)

L'embrassement par la couronne ou par le roi avait pour effet de confirmer au dieu la possession de son âme 𓅡 *ba*

1. Sur la couronne apportée au dieu, « la grande magicienne », on trouvera des détails aux chap. XXIV et XXXVII. Quand on faisait la toilette du dieu, on récitait un « chapitre d'établir la couronne à deux plumes sur la tête du dieu », que notre papyrus ne reproduit pas, mais qui existe à Abydos (14e tableau). Voir appendice.

2. Pyr. de *Pépi Ier*, l. 167.

3. Pyr. de *Téti*, l. 395 ; de *Pépi Ier*, l. 81.

4. Pyr. d'*Ounas*, l. 564. — Voir le texte cité plus loin, au commentaire du chap. XXIV.

et de sa forme *sekhem*[1] : c'est ce que spécifie aussi un autre texte d'Abydos, où le roi dit au dieu Nofir-Toum : « Je t'ai amené ta grande magicienne (la couronne), ton âme et ta forme[2]. » Les textes funéraires associent également la remise de la couronne et la restitution de l'âme au défunt : « Ton âme est à toi, dans ta poitrine, dit-on au mort; ta forme est à toi, derrière toi; la grande couronne est à toi, sur ta tête, de même la couronne royale est à toi, sur tes épaules, (pour t'embrasser)[3]. » L'idée, déjà développée au chap. XXII, est que le dieu ou le mort, remis en possession de leur âme par le service sacré, ont les pouvoirs royaux, qui sont l'apanage de tous les êtres de race divine. Le dieu, le mort divinisé, le roi, sont des êtres de même essence, revêtus des mêmes attributs et des mêmes insignes[4].

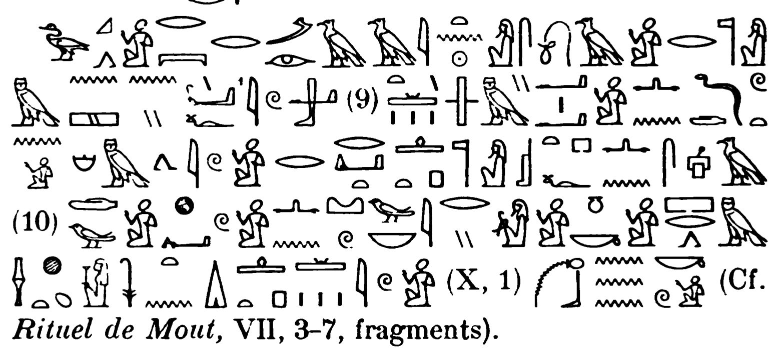
1. Sur l'histoire du mot , voir les idées présentées par Maspero, *Revue critique*, 26 novembre 1900.

2. *Abydos*, I, pl. 37 *b* : . Le texte donne , qui est évidemment fautif.

3. Pyr. de *Pépi Ier*, l. 3-5 : . — Voir aussi les textes cités *supra*, p. 88. Dans les textes de la 2e chambre de Sokaris à Edfou, on dit aussi à Osiris qu'on lui amène son âme et sa forme (Rochemonteix-Chassinat, *Edfou*, I, p. 215).

4. Le 5e tableau d'Abydos donne encore les phrases suivantes, après le texte du chap. XXIII : « Le roi donne l'offrande, car je me suis purifié. — Salut à toi, ô chef à la grande gloire. Je ne mordrai pas la terre, je ne mangerai pas le sol, car l'onction de l'œil d'Horus est ma sauvegarde; l'œil Ouzaït étant une sauve-

24. (IX, 8) « Autre chapitre ».



(Cf. *Rituel de Mout,* VII, 3-7, fragments).

« J'entre au ciel pour voir Aton (le disque solaire), je m'approche du dieu dans sa détresse. Ce sont des offrandes, ce qu'il y a dans mes deux bras, et l'on ne me dit point : Recule. Je suis (là) pour faire reposer le dieu (sur) sa place; je n'ai pas affaibli mon charme protecteur, aucune impureté ne m'accompagne; moi, j'apparais avec Sokhit. Le roi donne l'offrande, car je me suis purifié. »

Cette variante du chap. XXIII n'est pas donnée aux rituels

garde pour les chairs du roi du Sud et du Nord, Men-mâ-rî, qu'entoure (*litt.* qui est à l'intérieur de) la grande acclamante (l'uræus). Le roi donne l'offrande, car je me suis purifié ». Cette formule indique que le roi, consacré par l'onction de l'œil d'Horus, défendu par l'uræus de la couronne, n'est pas exposé au mauvais destin et en particulier à la famine (voir des textes analogues dans la pyramide d'*Ounas*, l. 314-315 et 417). Aussi est-il capable d'apporter au dieu qui reçoit le culte l'aide efficace du service sacré. — On retrouvera le développement de cette idée dans un tableau du temple d'Abydos (I, pl. 30 *b*), qui nous a conservé un « chapitre d'entrer aux portes du sanctuaire ». L'officiant s'y écrie : « O gardiens des portes de ce temple, empêchez d'entrer tout ennemi du roi Men-mâ-rî; ne les laissez pas entrer après lui vers ce temple... » Puis on affirme que les purifications du roi sont celles reçues par Horus et Anubis, et par tous les dieux du temple, et que le roi vient apporter l'œil d'Horus avec Thot. — Le roi doit donc prouver sa force et sa sainteté au moment d'entrer en présence du dieu; ces idées auront encore leur expression au chap. XXIV du papyrus.

1. *Rituel de Mout*, var. : [hiéroglyphes] ; l'animal typhonien détermine souvent *neshen*.

d'Abydos; elle n'ajoute rien d'essentiel aux formules précédemment récitées, mais elle leur donna plus de précision.

Le roi-prêtre entre au ciel, parce que le naos est identifié au ciel (cf. chap. x) et parce que le dieu adoré, ayant retrouvé son âme, s'est réuni au soleil et circule comme le disque solaire (chap. xxii). Ceci dit, le roi-prêtre rassure une fois de plus le dieu sur sa venue près du naos; il ne se présente point en ennemi, mais en protecteur, surtout dans le moment où le dieu solaire peut tomber en « détresse » ( ). Il y a ici une allusion précise à l'éclipse de l'astre, causée par les attaques de Sit (« la grande détresse, l'éclipse »), sur laquelle le chap. cxii du *Livre des Morts* donne des renseignements détaillés[1] (cf. *supra*, p. 33-35).

L'éclipse, c'est-à-dire la disparition de l'œil d'Horus où se réfugiait, après la mort, l'âme des dieux et des hommes, est naturellement une des causes de la « quête de l'œil d'Horus ». D'où l'explication de deux passages du chap. xxii, dont j'avais réservé le commentaire.

Il avait été question, d'abord, de « la double époque ( ) de rechercher l'œil ». Or, les textes religieux nous apprennent que l'éclipse, cause de la disparition, était toujours redoutée à deux dates particulières : le deux du mois[2],

1. Sur le sens de *nesheni*, cf. Brugsch, *Wört.*, p. 811, et Chabas, *Mélanges égyptologiques*, II[e] série, p. 73 et 104. M. Lefébure, dans son commentaire du chap. cxii, a cité les noms employés usuellement pour désigner l'éclipse des yeux d'Horus, qu'avalent périodiquement les animaux typhoniens; ces noms sont : « le fléau », , « la blessure », « la détresse », « l'anéantissement » (*Le mythe osirien*, p. 46, 53 et 19). Le déterminatif du ciel orageux, , accompagne souvent *neshen*. L'auteur du *De Iside et Osiride* rapporte la tradition d'après laquelle la mort d'Osiris symbolise l'éclipse de la pleine lune (chap. xliii-xliv).

2. C'est « le jour du mois » (*Todtenbuch*, chap. cxxxv, titre). Cf. Lefébure, *Le mythe osirien*, p. 83-84.

quand la lune se renouvelle, et le quinze, quand la lune est dans son plein. Les dieux qui veillaient sur les yeux d'Horus frappaient les animaux typhoniens le deux et le quinze du mois[1], et protégeaient la libre « circulation » ( ) de l'astre osirien[2]. Quand l'attaque de Sit réussissait, quand l'œil était dévoré, c'était surtout à ces deux dates : aussi la quête de l'œil par Thot et Horus revenait-elle périodiquement à une « double époque[3] ». Il sera encore question de dates de ce genre au chap. XXVI.

Une autre formule du chap. XXII exprimait le vœu du roi-prêtre de pouvoir circuler sur le chemin où tourne l'astre « en ce jour, en cette nuit, en ce mois, en cette année où l'on est ». Cette énumération se retrouve dans des textes du *Livre des Morts* et du temple d'Edfou, relatifs aux moments où les dieux solaires combattent et frappent l'animal typhonien[4]; c'est une allusion de même ordre que la phrase relative à l'éclipse redoutée.

Cette explication donnée, on conçoit que le roi-prêtre, venu pour secourir le dieu dans sa détresse, ne reçoive point

1. Combat le jour du mois, *Todtenbuch*, chap. CXV, l. 3-4; combat le quinzième jour, *Todtenbuch*, chap. CXVI, l. 2-3; Éd. Naville, *Textes relatifs au mythe d'Horus*, I, 4-6.

2. *Todtenbuch*, chap. CXLIX, l. 20; cf. Lefébure, *Le mythe osirien*, p. 85.

3. Un passage des *Ælteste Texte*, cité par Lefébure (p. 87), appelle « époque de la détresse », , le moment où Thot vient sauver l'œil d'Horus.

4. Lefébure, *Le mythe osirien*, p. 84-85, cite le texte publié par Naville (voir p. 87, n. 2), où Thot dit, en présence d'Horus frappant de la lance l'hippopotame typhonien : « Jour de fête *en ce jour* pendant la minute duquel on a frappé, *en cette nuit* pendant les heures de laquelle on a frappé, *en ce mois* au quinze duquel on a frappé, *en cette année* pendant les mois de laquelle on a frappé, *en ce siècle* pendant les années duquel on a frappé, jour de fête en cette éternité. » De même, au *Todtenbuch*, chap. CXLVIII, l. 16-18, on supplie les dieux de sauver le défunt de tout danger, et on charge ceux qui rendent le culte de veiller *en ce jour*, *en cette nuit*, *en cette fête du quinze*, *en cette année où l'on est*.

de lui l'ordre de rebrousser chemin. La sauvegarde que le roi-prêtre apporte au dieu consiste en un « charme protecteur » (*khou*), que l'officiant n'a pas laissé s'affaiblir en lui. Avant le service sacré, le roi-prêtre a, en effet, renouvelé sa divinité; Sokhit, dont le nom est rappelé ici, lui a donné le fluide de vie (cf. chap. v, p. 21), qu'il peut, à son tour, communiquer au dieu. Ce fluide de vie (*sa n ankhou*) semble émaner du soleil, car on appelle Râ « le chef du fluide divin » ( )[1]; celui qui en était muni pouvait le transmettre en prenant à bras le corps l'être qui en manquait et en pratiquant des passes magnétiques le long de son dos. C'est ainsi que Sokhit et les autres divinités chargeaient le corps du roi du fluide vital; le roi procédait de même vis-à-vis des dieux, il embrassait leurs statues et leur communiquait ainsi « l'enchantement » (*shed*), le « charme protecteur » (*khou*). Nous avons vu au chap. xxii l'origine osirienne de ce rite; il avait le même effet magique au profit des hommes morts : « Je suis venu pour t'embrasser, dit le fils à son père; voici qu'on frappe le père avec le charme protecteur (*khou*) » (.....)[2]. Ailleurs, c'est après l'embrassement par l'uræus de la couronne que le défunt, comme ici le dieu (cf. chap. xxiii), reçoit le *khou* : « L'uræus Raninouît, qui t'aime, voici qu'elle embrasse le grand (Osiris), et (tu es)

1. Pyr. d'*Ounas*, l. 562. Le fluide de vie sort de l'œil d'Horus, c'est-à-dire du soleil; on dit d'Horus qu'« il s'enveloppe du fluide de son œil », ici la couronne (, pyr. d'*Ounas*, l. 272); quand le défunt a reçu le fluide (*sotpou sa*) de la part de Râ et d'Horus, il est parmi les *khou* (, pyr. de *Pépi Ier*, l. 695). Sur les relations à établir entre Râ et le *sa* de vie, voir encore pyr. de *Pépi Ier*, l. 184 et 666.

2. Schiaparelli, *Libro dei funerali*, I, p. 76.

empli de ton charme protecteur (*khou*) » (. . .)[1].
Enfin, quand on ouvrait la bouche des défunts avec la baguette magique en forme de serpent (dont le nom [2] « la grande magicienne » est aussi celui de la grande couronne), on disait au mort osirien : « Horus et Sit t'ont amené la grande magicienne..., tu es devenu le maître de la force, tu as lancé le fluide de vie..., tu es muni de charmes (*khou*), et tu ne meurs pas[3] ». Si l'on rapproche ces textes du chap. XXIII, où la couronne embrasse le dieu, et du chap. XXIV, où le roi s'approche du dieu pour le munir de *khou*, on admettra que, par l'embrassement[4], le dieu a

1. Pyr. d'*Ounas*, l. 564-565.

2. Sur cet insigne, voir Maspero, *Études de mythologie*, I, p. 306. L'insigne *our, ourrit-hiqaou*, semble être l'uræus détachée de la couronne et considérée comme une divinité indépendante. Chacune des couronnes divines est appelée *ourrit-hiqaou* au chap. XXXVII.

3. Schiaparelli, *Libro dei funerali*, I, p. 112-115; cf. le chap. XXXVII du papyrus, où la plupart de ces expressions se retrouvent employées pour le compte du dieu Amon. — Au papyrus de Nebseni, Horus résume ainsi son rôle vis-à-vis de son père Osiris : « Je te protège (*s khou*) ou je fais tes rites, je te donne des âmes, je te donne ta force... » (Éd. Naville, *Zeitschrift*, 1873, p. 33).

4. Le rite de l'embrassement paraît sous une forme curieuse aux panégyries du nouvel an qu'on célébrait dans chaque temple. A Dendérah, ce jour-là, on portait la statue d'Hathor sur la terrasse du temple, et on l'exposait aux rayons du soleil levant « pour l'unir aux rayons de de celui qui l'a créée au ciel » ( ); on disait alors que « l'œil droit donne la main à l'œil gauche » (. Mariette, *Dendérah*, texte, p. 205), ce qui évoque l'idée du soleil embrassant Osiris (la lune) pour lui rendre son âme (cf. chap. XLI, l. 5); Hathor, après cet embrassement, recevait en effet les sept âmes et les quatorze doubles du soleil (Mariette, *ibid.*, p. 219-220). Le mot *embrasser* ( ) prit aussi le sens général de « consacrer dieu ou roi »; quand

reçu le fluide de vie ([hiéroglyphes]) et son charme protecteur; désormais, lui aussi sera vivant à jamais et ne mourra plus.

Notons ici le parallélisme complet qui existe entre le culte rendu au dieu et celui que le roi-prêtre a reçu au *Padouaït* avant le service sacré. Pour mettre l'officiant en état de célébrer les rites, le dieu l'a embrassé, lui a transmis le fluide de vie, bref en a fait un être divin; pour ranimer le cadavre du dieu, le roi-prêtre l'embrasse, lui transmet le fluide de vie, le rappelle à la vie divine. Cet échange de la vie donnée et rendue du dieu au roi, et réciproquement, est le fond même du culte égyptien : incessamment le roi offre au dieu et reçoit de lui la vie ([hiéroglyphes]) dans tous les rites du service sacré[1].

D'après la formule finale, le roi « apparaît avec Sokhit »; je suppose que la déesse léontocéphale n'est ici qu'une personnification de la couronne qui « enchante » les dieux, le roi et les morts : Sokhit est, en effet, appelée « grande magicienne » ([hiéroglyphes])[2], tout comme le diadème royal ou divin.

un roi faisait un dieu du bélier de Mendès, on disait qu'il célébrait « tous les rites de l'embrassement » ([hiéroglyphes], stèle de Mendès, Brugsch, *Thesaurus*, p. 63?, l. 8). On employait le même terme pour désigner l'intronisation des Apis (Chabas, *Inscription de Rosette*, p. 27-31), des dieux et des rois (Brugsch, *Wört.*, *Suppl.*, p. 1108); de même l'expression ([hiéroglyphes]) « embrasser les membres » apparaît aux formules funéraires, dans le sens général de célébrer le culte des morts (Tylor, *The tomb of Paheri*, pl. VII). L'embrassement divinisait, dans tous les cas, l'animal sacré, le dieu, le roi, le mort osirien. Voir, à ce sujet, chap. XXXVII, pl. XV, l. 3.

1. D'où la formule [hiéroglyphes] « il (le roi) fait le don de vie (au dieu), comme (le fait) Râ, éternellement », qui accompagne tous les rites exécutés par le roi; la réponse du dieu au roi comprend généralement aussi la formule [hiéroglyphes] « don de vie ».

2. Lepsius, *Denkm.*, III, 14. Un des noms de la double couronne est

La mention que le roi apporte des offrandes en même temps que l'âme-œil d'Horus reparaît enfin dans notre chapitre. Le repas sacré commençait dès que le dieu avait repris possession de son âme : je renvoie, pour le commentaire de ce passage, aux chap. XXV, XXVI et XLII de la seconde entrée au sanctuaire.

Le but essentiel du service sacré est désormais atteint; le cadavre divin a retrouvé son âme, s'est revivifié et peut s'alimenter : aussi arrivons-nous à la fin des rites de la première ouverture du naos.

Deuxième ouverture du naos (Chap. XXV-XLII)

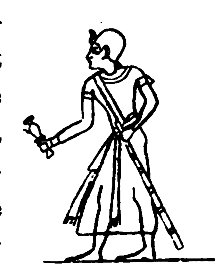
De même que dans le rituel funéraire on répétait deux fois, pour le Sud et pour le Nord, l'*ap-ro* et le sacrifice, de même le rituel du culte divin recommence l'ouverture du naos et les cérémonies qui l'accompagnent. Bien qu'aucune raison ne soit donnée par les textes pour cette répétition, on ne peut y voir qu'une application de la loi générale qui divise l'univers et les temples ou les tombeaux, images du monde, en deux ou quatre régions correspondant aux quatre points cardinaux ou aux deux divisions principales, le Sud et le Nord.

Dans le texte du papyrus, la seconde ouverture du naos comprend, comme la première, dix-huit chapitres, qu'on peut répartir aussi en six divisions. Huit de ces chapitres sont absolument identiques à ceux que nous venons de traduire; les autres restent symétriques, par les titres, à ceux de la première série, dont ils diffèrent par le texte; des rites analogues y figurent, mais proposés avec d'autres paroles. Aussi peut-on établir, dès à présent, que la seconde

d'ailleurs *sokhiti* ([hiéroglyphes], Brugsch, *Wört.*, p. 1303; *Pépi I*er, l. 81), d'où, par nasalisation, *sokhent*, et, avec l'article, *pskhent* (Brugsch, p. 2295).

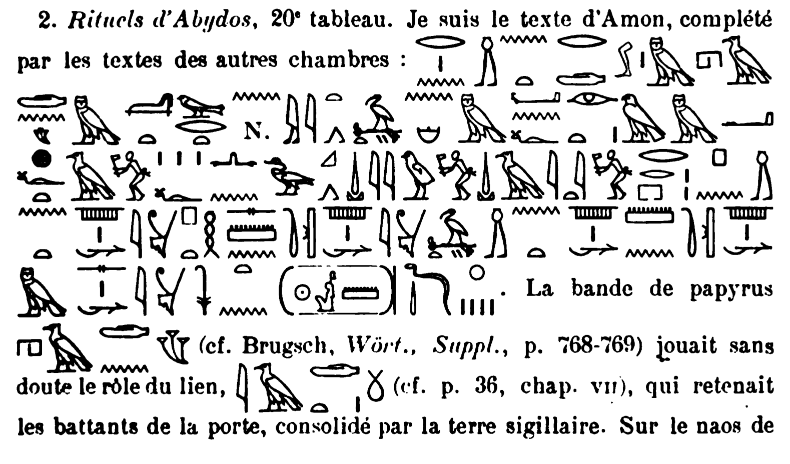
ouverture du naos confirme et complète les résultats obtenus dans la première partie du service sacré.

Il faut admettre qu'avant de recommencer l'ouverture du naos, le roi-prêtre fermait les portes de celui-ci et sortait un instant du sanctuaire. Les textes du papyrus ne font à ces évolutions de l'officiant qu'une allusion d'ailleurs obscure[1]; mais le dernier tableau de la rangée inférieure, à Abydos, nous montre clairement le roi-prêtre tournant le dos au dieu et en marche pour la sortie. La scène est commentée par un chapitre, dont le papyrus ne donne pas l'équivalent. « Chapitre de reculer (*litt.* amener la jambe) avec la bande de papyrus dans le sanctuaire du dieu N. — Thot est venu après qu'il a délivré l'œil d'Horus des mains de ses adversaires. Nul démon mâle ou femelle n'entre vers ce temple. C'est Phtah qui tire cette porte, c'est Thot qui la consolide; la porte est tirée, la porte est consolidée avec le verrou par le roi Menmârî. A dire quatre fois[2]. » En dehors des textes ritualistiques, les


Le roi sort du sanctuaire. (*Abydos*, I, p. 56, 20e tableau.)

1. C'est la formule du début du chap. XXV : « je suis sorti, ta grande face derrière moi », qui indique, semble-t-il, que le roi-prêtre tourne le dos au dieu.

2. *Rituels d'Abydos*, 20e tableau. Je suis le texte d'Amon, complété par les textes des autres chambres :



. La bande de papyrus (cf. Brugsch, *Wört.*, *Suppl.*, p. 768-769) jouait sans doute le rôle du lien, (cf. p. 36, chap. VII), qui retenait les battants de la porte, consolidé par la terre sigillaire. Sur le naos de

tableaux des temples nous montrent ces formules en action. Sur le panneau subsistant du naos de Deir el Bahari, on voit Thoutmès II s'en aller la tête retournée vers le dieu : « amener la jambe pour faire le don de vie[1] ». A Dendérah, par deux fois, le roi « amène les portes du naos » ( ), par opposition au tableau où il ouvre les mêmes portes ( )[2]. J'ai déjà cité (p. 54, n. 1) un texte des rituels funéraires, qui décrit la même opération à la fin du service sacré offert au défunt divinisé[3].

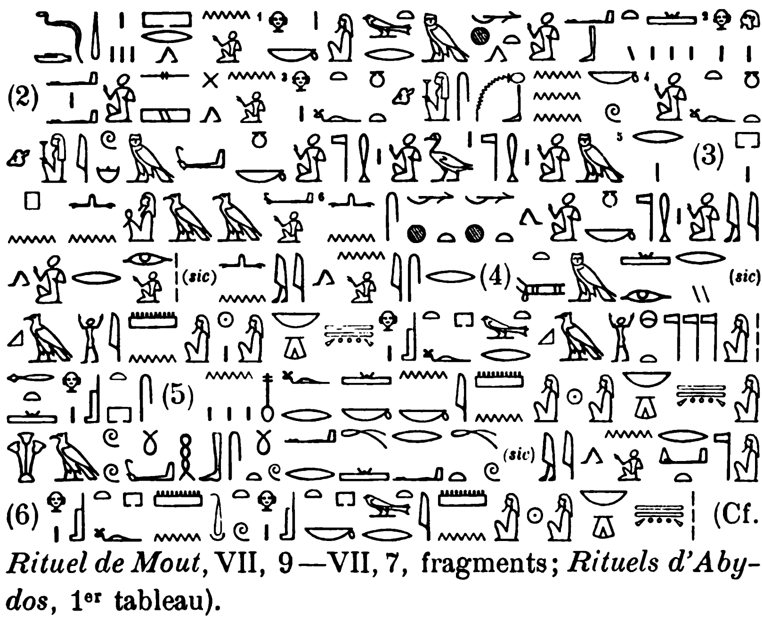
La fermeture du naos, à la fin de la première partie, est donc clairement indiquée sur les monuments. Il est probable que, dans l'ordinaire de chaque jour, le roi-prêtre se contentait de lire la formule et de fermer les portes, sans procéder au scellement des battants : aussi les chapitres relatifs à la rupture du lien et du sceau ne sont-ils pas donnés par le papyrus pour la seconde ouverture du naos.

A'. — Ouverture des portes du naos

25. (X, 1) « Chapitre de monter sur l'escalier[4] ».

Deir el Bahari, Thoutmès II tient en main une bande déployée, où M. Naville reconnaît le lien *haden* (*Deir el Bahari*, II, p. 4 et pl. XXVIII). Voir aussi le 20[e] tableau d'Abydos.

1. *Deir el Bahari,* II, pl. XXVIII.
2. Mariette, *Dendérah,* III, pl. 48 *b*, 71 *a*.
3. Schiaparelli, *Libro dei funerali,* II, p. 219 : .
4. *Abydos*, var. : « Chapitre d'entrer, pour découvrir la face, à l'intérieur du sanctuaire et des chambres des dieux qui sont à côté de l'adytum ». Ce chapitre est en réalité, à Abydos, le premier de la première entrée au sanctuaire.



(Cf. *Rituel de Mout*, VII, 9—VII, 7, fragments; *Rituels d'Abydos*, 1er tableau).

Paroles à dire : « Je suis sorti, ta grande face derrière moi. Les offrandes sont sûr mes deux bras, je me suis approché de Tafnouït, et Tafnouït m'a purifié. Moi, certes, je suis un prophète, fils de prophète, dans ce temple; je ne suis pas un faible, je ne suis pas repoussé. Moi, je suis un prophète, je suis venu pour faire ce qu'on doit faire (*facere faciunda*, exécuter les rites), je ne suis pas venu, certes, pour faire ce qu'on ne doit pas faire. Haut est Amon-Râ,

1. *Abydos*, var. : Trois textes sur cinq mettent les jambes à rebours ( ). *Rituel de Mout* : , qui semble une leçon fautive.

2. *Abydos*, var. : .

3. *Abydos*, var. : .

4. *Abydos*, var. : .

5. *Abydos*, var. : , au lieu de *m*.

6. *Abydos*, var. : .

seigneur de Karnak, sur sa grande place, hauts les dieu du grand cycle sur leurs places! Tes beautés sont à toi, Amon-Râ, seigneur de Karnak; (toi qui étais) nu, habille-toi, que la bandelette te bande. Je suis venu pour mettre le dieu sur sa place. Sois établi sur ta grande place, Amon-Râ, seigneur de Karnak. »

Les tableaux des temples où cette scène se voit en action nous montrent le roi un pied posé sur l'escalier qui donne accès au naos. A Dendérah, par exemple, le roi [hiéroglyphes] « sort sur l'escalier » et dit : « Je monte sur l'escalier de Noubit, avec le vase à libations; je viens pour voir Sa Majesté dans son naos » ([hiéroglyphes])[1]. Ceci nous explique donc le titre de notre chapitre où [hiéroglyphes] a le sens de « sortir vers », par conséquent « monter sur ». Les naos des temples sont souvent élevés de deux mètres et plus; on comprend qu'un escalier portatif ou fixe était parfois nécessaire pour que le prêtre pût ouvrir les portes et prendre la statue dans ses bras. On trouvera la scène du roi-prêtre montant sur l'escalier du naos, dans les tableaux de Dendérah (*loc. cit.*), d'Edfou (I, pl. XI, p. 24), de Philæ (I, pl. VII*, p. 22).

Comme il n'a pas été question d'escalier dans la première ouverture du naos, on peut croire que ce chapitre, par lequel débute la seconde ouverture, faisait, à l'origine, partie d'un autre recueil de formules rituelles. On l'a utilisé ici comme les chap. XXII-XXV de la première partie, qui pouvaient, à la rigueur, être distraits de la série et employés isolément; il a été classé ici un peu au hasard, puisqu'à Abydos, ce texte figure au début de la première ouverture du naos.

Au commencement des formules, le roi-prêtre déclare qu'il sort en tournant le dos au dieu; il semble bien qu'ici

1. Mariette, *Dendérah*, II, 65 *b*; I, 42 *b*. — Les naos où sont adorés les rois et les morts osiriens sont souvent aussi munis d'escaliers (Lepsius, *Denkm.*, III, 36, II, 35).

le verbe doit être traduit « sortir de » (et non « sortir vers », comme dans le titre), car les variantes d'Abydos donnent le déterminatif de sortie en sens contraire à l'aller.

Une fois sorti, le roi-prêtre prépare sa rentrée. Quand il se représente devant le dieu, « les offrandes sont sur ses deux bras ». Le tableau approprié à cette formule me semble être la figure si fréquente du roi arrivant devant le dieu, les bras chargés d'offrandes variées disposées sur un plateau (« porter les choses, c'est-à-dire les offrandes »)[1]. La phrase a déjà paru dans le dernier chapitre de la première entrée au sanctuaire; dès le début de la seconde entrée, l'officiant reprend les choses où elles en étaient restées : l'offrande est là devant le dieu. Ici l'idée n'est qu'indiquée : elle sera développée au chapitre suivant.

Le reste du chapitre rappelle en quelques formules très courtes les purifications que le prêtre doit subir avant le service sacré, pour entrer en communication avec les dieux. Au début de la première entrée, ce thème avait été développé dans les chap. I-VII; ici on mentionne sommairement des purifications auprès de Tafnouït, déesse qui joue, associée à son époux divin Shou, le même rôle dans les textes funéraires[2].

D'un mot, le roi-prêtre rassure le dieu sur ses intentions : ces formules ont déjà paru précédemment[3]. Tout en parlant,

1. *Abydos*, I, 36 *a*, 47 *a*; *Dendérah*, II, 13, 17, 45, 82; III, 53 *s*, 57; *Philæ*, pl. IX[2], p. 26; *Edfou*, I, pl. XVI, p. 60-61.

2. Pyr. de *Pépi I*[er], l. 115; *Mirinri*, l. 96; *Pépi II*, l. 102. On retrouve le texte du chap. XXV à *Philæ*, I, pl. VII *b*, p. 22.

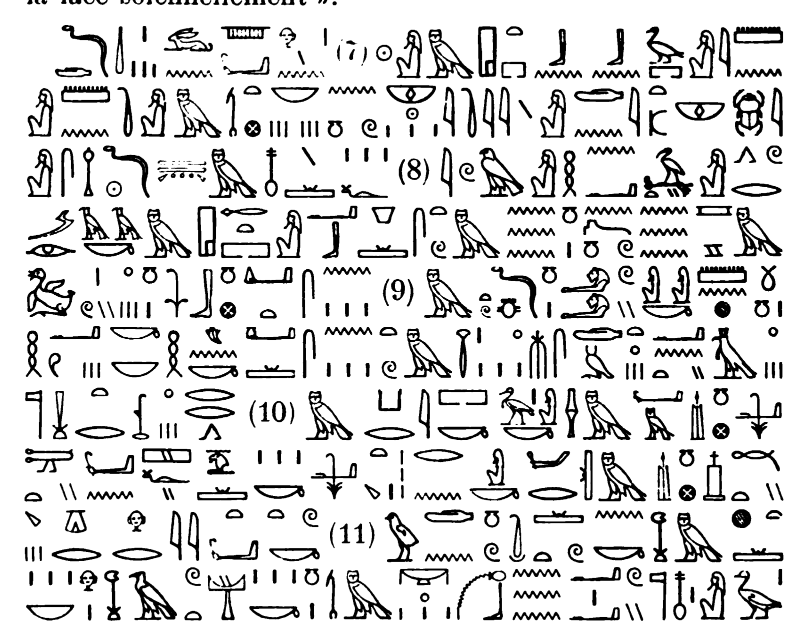
3. A signaler la formule nouvelle : « Je suis un prophète, fils de prophète, dans ce temple »; elle est à rapprocher du texte où un prince de Siout dit aux prêtres du temple d'Anubis : « Je suis un prêtre, fils de prêtre, comme chacun de vous » (Griffith, *Siut*, pl. VII, l. 288). Tout prêtre du culte divin ou funéraire recevait pour les frais du culte une rente en nature fournie par le fondateur du culte. Sauf cas de forfaiture, le prêtre jouissait de cette rente sa vie durant et la transmettait à un de

le roi-prêtre ouvre les portes du naos, car les textes, qui, dans la première partie, accompagnent ce geste (chap. IX, p. 42), reparaissent à la fin du chapitre. De même qu'une phrase a résumé les purifications de l'officiant, une autre phrase résume les rites d'ouverture du naos.

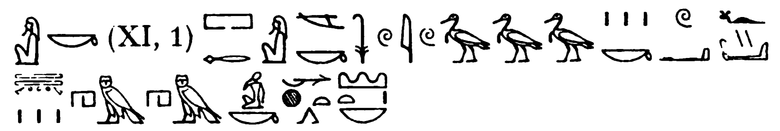
B'. — APPARITION DU DIEU A LA LUMIÈRE (Chap. XXVI-XXVIII)

Des trois chapitres de cette section, le premier est nouveau, les deux autres sont identiques de texte aux chap. X et XI symétriques dans la première entrée au sanctuaire.

26. (X, 6) [hieroglyphs] « Chapitre de découvrir la face solennellement ».



ses fils ou héritiers avec les mêmes obligations. D'où l'hérédité habituelle des fonctions sacerdotales de cet ordre.



Paroles à dire : « La face de Râ est découverte dans Héliopolis, ô Amon-Râ établi dans Thèbes, maître de la fête du VI° jour, prince de la fête du dernier quartier, Khopri qui éclaires les deux terres de ses beautés.— Horus et Thot sont venus pour te voir dans le temple; ils te font offrande avec l'eau de l'Inondation, avec des grains (de natron) de Nekhabit; ils donnent le fard *mezet* à ton double chef divin[1], la bandelette à tous tes membres; ils te font donation du fard vert, du collyre noir; (les fumées de) l'encens et de la résine circulent dans ton naos. Ton âme commande dans On du Sud (Hermonthis), tes terreurs captivent le Sud, ton nom domine dans On (Héliopolis), et le Nord est sous ta crainte. On te jette en offrandes des milliers de toutes choses sur tes autels de vermeil.

» Purs sont les deux bras du dieu bon, ton fils le Pharaon que tu aimes. Tes âmes ont lié les deux terres, et tes rugissements poursuivent tous les pays étrangers. »

Ce chapitre manque aux rituels de Mout et d'Abydos; le titre semble marquer l'intention de donner ici à l' « ouverture de la face » un caractère plus pompeux, plus solennel que dans la première entrée au sanctuaire. Le roi-prêtre est venu, disait le chap. XXV, les bras chargés d'offrandes : on nous en donne ici l'énumération. Ce sont les libations, les fards, les bandelettes, les résines qui serviront plus loin (chap. XLIV à LVII) pour la toilette de la statue; ce sont aussi les aliments solides et liquides compris dans la formule « milliers de toutes choses » et qu'on va « jeter sur l'autel » devant le dieu. Il faut admettre qu'on apporte, à ce moment, dans le sanctuaire : 1° le coffret où est renfermé tout ce qui sert à la toilette du dieu (cf. chap. XLV); 2° un

1. Voir, à ce sujet, Grébaut (*Recueil*, I, p. 77 et 83).

autel à feu portatif ( ), tel que ceux qui figurent dans les tableaux des temples. Le chap. XXVI est donc comme un sommaire des rites relatifs au repas et à la toilette du dieu, qui seront détaillés aux chapitres suivants.

Ici se présente une distinction importante à établir entre le service sacré quotidien et celui des fêtes. Aux jours ordinaires, on apportait au dieu, dans son sanctuaire, la table toute prête, modestement servie d'un petit nombre de « pièces choisies » (*sotpou*), et l'on brûlait sur l'autel à feu le repas dont la fumée nourrissait le dieu[1]. Aux jours de fête, la barque divine, dans le naos de laquelle le dieu reposait, faisait une sortie solennelle (*khâ*)[2]; portée sur les épaules des prêtres, précédée ou suivie par le roi (*shes noutir*)[3], la barque était amenée à la salle des offrandes (*ouskhit hotpou*). Là, les victimes vivantes, les aliments solides et liquides, les huiles, les fards, les bandelettes, les fleurs étaient présentés au dieu, consacrés (*hout sepou àft r sotpou*) et purifiés par le roi[4]; puis on égorgeait les animaux, on rangeait en bel ordre sur les tables d'offrandes les pièces de viandes, les pains, les fruits, les vases de vin, de bière, de lait, dont le menu détaillé figure dans tous les temples[5]. La statue divine faisait alors une station (*hotpou*) dans

1. Voir les tableaux des temples de *Louxor* (Gayet, pl. XXXVII, « rôtir sur l'autel à feu »); *Abydos*, I, 35 *b*; *Dendérah*, III, 74 *d* (« mettre les pièces choisies sur l'autel à feu »); *Edfou*, I, p. 58, pl. XVI.

2. Sur la distinction à faire entre le départ *khâ* (lever) et l'arrivée *hotpou* (pose) des processions, cf. Mariette, *Dendérah*, texte, p. 101, n. 6.

3. Voir, par exemple, Gayet, *Louxor*, pl. XLI-XLIII, XLIX.

4. Gayet, *Louxor*, pl. XXXIV, XXXIX, XL, XLIV, XLIX, LI, etc.

5. Gayet, *Louxor*, pl. XXVI; Éd. Naville, *Deir el Bahari*, pl. XV-XVI; II, pl. XXXVI-XXXVII; *Dendérah*, I, pl. 32, etc. Sur ce menu, qui est le même pour les dieux et les morts divinisés, voir Maspero, *La table d'offrandes*.

une « salle à manger » (*sehit n qeq*)[1], où le repas sacré lui était servi; ceci fait, le cortège se reformait pour ramener le dieu au sanctuaire. On voit, par l'exposé donné au chap. XXVI, que, dans le service journalier, ni ces processions solennelles ni ce repas public n'étaient prévus : le menu, très simple, était servi au dieu dans le mystère du sanctuaire, en la seule présence du roi-prêtre.

Ainsi se réalisait l'apport de l'œil d'Horus et de Mâït annoncés dès la fin de la première entrée au sanctuaire : au début de la seconde entrée, le roi-prêtre se présentait avec les aliments nécessaires à la vie du dieu. C'est le moment où l'on donne une importance spéciale à la formule « le roi donne l'offrande, à savoir : milliers de toutes choses...[2] », qui résume dans les cultes divin et funéraire toute présentation d'offrandes. Cette formule apparaît comme conclusion de plusieurs chapitres[3] : tous les actes du culte tendent en effet à cet acte suprême. Dans le texte du chap. XXVI, il ne subsiste que la deuxième partie de la formule , précédée du verbe « jeter », « lancer », « présenter »; mais ce verbe *oudenou,* orthographié généralement , est une des variantes les plus usuelles de la rubrique ; elle avait dans la pratique une valeur équivalente[4]. Dès cet instant, les offrandes sont donc devant

1. Lepsius, *Denkm.*, III, 85; Éd. Naville, *The Festival Hall of Osorkon II*, pl. IV *bis*, 15, et pl. VII-IX.

2. Sur l'importance toute particulière de cette formule, je renvoie à Maspero, *La table d'offrandes*, et à mon étude *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, chap. V et VI.

3. Ce sont les chap. I, II-IV, VIII, XVII, XXIV, XXXIV, XLIV, XLV.

4. Quand le roi prononce la formule , il lève la main droite sur les offrandes et dans la direction du dieu. Le même geste accompagne la formule (*Deir el Bahari*, I, pl. XIV : ; *Abydos*, I, pl. 40:

le dieu; ensuite les rites usuels recommençaient jusqu'au moment de servir le repas. Sur ce moment, le rituel ne donne aucune indication précise; mais on doit penser que c'est pendant les fumigations d'encens et le chant des hymnes (chap. XXXV-XLII) que le dieu était censé manger les offrandes.

Les jours de fête auxquels le début du chapitre fait allusion sont mentionnés d'une façon plus complète aux hymnes des papyrus de Boulaq. Râ y est appelé « maître de la fête du IX[e] jour, celui à qui l'on fait la fête du VI[e] jour et du (dernier) quartier » ( )[1]. Ces fêtes s'adressent à un dieu lunaire, c'est-à-dire osirien, puisque l'âme d'Osiris habitait la lune, œil d'Horus. La fête du VI[e] jour est celle du premier quartier : ce jour-là, Thot venait « contempler les beautés d'Osiris dans la lune[2] »; la fête du quartier s'applique surtout au dernier quartier; à partir du vingt-troisième jour, la décroissance de la lune coïncidait avec la date de la mort d'Osiris et de ses funérailles[3]. On célébrait ces fêtes pour les dieux et les morts[4] adorés d'après les rites osiriens.

Les chap. XXVII-XXXIV ne sont que la répétition littérale

; *Louxor*, pl. LII :); on trouve les deux formules réunies dans des textes où les variantes donnent l'une ou l'autre formule isolée (*Abydos*, I, 44 et 46). Un doublet de *ouden* semble être *oudeb*, (Brugsch, *Wört.*, *Suppl.*, p. 361); un tableau d'Abydos (I, pl. 32) donne un « chapitre d'entrer pour présenter les offrandes », à côté d'une formule de .

1. Grébaut, *Hymnes à Amon-Râ*, p. 13-14.
2. Brugsch, *Matériaux pour servir à la reconstitution du calendrier*, p. 61.
3. Brugsch, *loc. cit.*, p. 93.
4. Pyr. de *Téti*, l. 343, et nombre de formules funéraires.

des chap. x-xvii, que nous avons déjà expliqués et commentés. Ils ont comme sujet « l'ouverture de la face » du dieu, suivant le propre de chaque jour, « la vue du dieu », les « prosternements » variés, qui accompagnent, dans la seconde partie des cérémonies comme dans la première, la présentation de l'œil d'Horus, symbole de l'âme restituée au dieu. Je me contenterai de reproduire le texte du papyrus, en renvoyant à la traduction des chapitres analogues de la première partie. Le rituel de Mout ne répète pas cette partie des textes.

27. (XI, 1) « Chapitre de découvrir la face ».

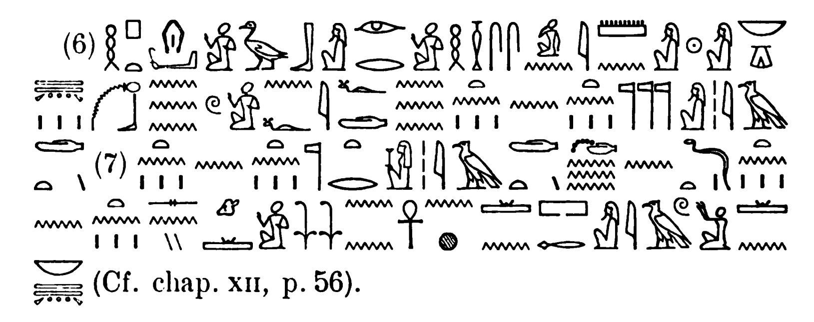
(2) (sic) (3) (4) (Cf. chap. x, p. 49).

28. (XI, 4) « Chapitre de voir le dieu ».

(5) (Cf. chap. xi, p. 55).

C'. — Prosternements devant le dieu (Chap. xxix-xxxiv)

29. (XI, 5) « Chapitre de flairer la terre ».



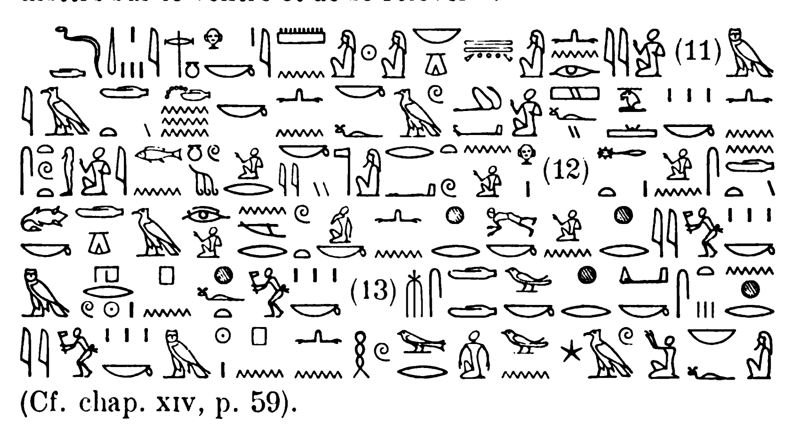
(Cf. chap. XII, p. 56).

30. (XI, 8) « Chapitre de se mettre sur le ventre ».



(Cf. chap. XIII, p. 58).

31. (XI, 10) « Chapitre de se mettre sur le ventre et de se relever ».



(Cf. chap. XIV, p. 59).

32. (XII, 1) « Chapitre de flairer la terre, la face baissée ».

(2) (Cf. chap. xv, p. 61).

33. (XII, 2) « Autre chapitre ».

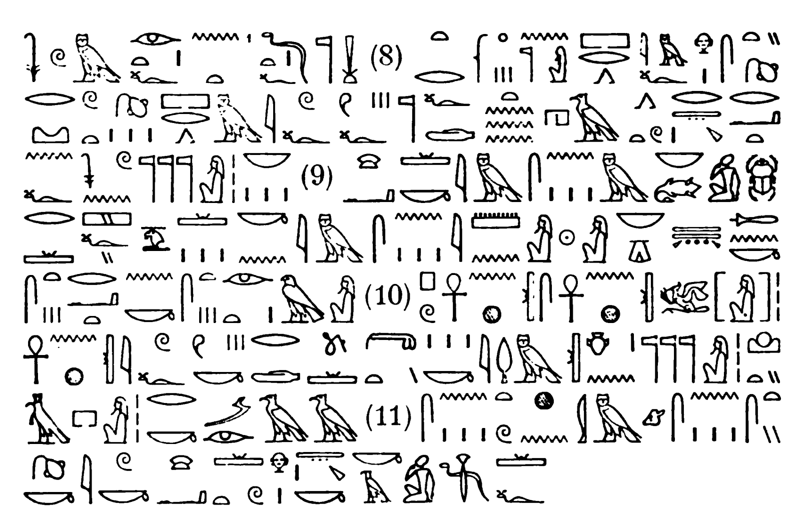
(3) (4) (Cf. chap. xvi, p. 63).

34. (XII, 4) « Autre chapitre ».

(5) (6) (sic) (7) (Cf. chap. xvii, p. 66).

D′. — Fumigations (Chap. xxxv-xxxvi)

35. (XII, 8) « Chapitre des encensements ».



Paroles à dire : « Le dieu vient, muni de ses membres qu'il avait cachés[2] dans l'œil de son corps. Les résines du dieu sortent de lui pour parfumer les humeurs sorties de ses chairs divines, les sécrétions tombées à terre. Tous les dieux lui ont donné ceci, que tu te lèves parmi eux comme un maître de la crainte, que se manifestent tes terreurs chez ceux qui sont parmi eux. O Amon-Râ, seigneur de Karnak, je t'ai lancé ces choses, je t'ai donné ces choses; (c'est) l'œil d'Horus : s'il est vivant, les Rekhitou vivent, tes chairs vivent, tes viscères sont en vigueur, les dieux de l'horizon te sont favorables (cf. *supra*, p. 76, n. 1), quand ils te voient, ils respirent ton parfum et tu te lèves (en roi) sur la terre. Certes, il prospère! »

Suivant la règle, dont nous avons déjà vu bien des applications, le parfum de la résine et la résine elle-même sont des dieux, qui, confondus avec la divinité adorée, résidaient aussi dans l'œil d'Horus (cf. chap. XXI, p. 78), et sont ra-

1. Au lieu de [hieroglyph] que donne le texte.

2. Il y a jeu de mots entre les deux sens de *kepou*, « cacher » et « fumiger avec la résine ». Voir, à ce sujet, V. Loret, *Le kyphi* (*Journal asiatique*, 1887).

menés à Amon quand on lui rend l'œil, son âme. Comme toutes les purifications, celle par la résine lave le dieu de ses impuretés, l'affranchit des humeurs mauvaises, le rend puissant et redouté (cf. chap. XLVII, LXII, et plus haut, p. 36, n. 1, et p. 57-58). Dans le rituel du culte funéraire, les mêmes formules sur la présence de la résine dans l'œil d'Horus[1] et sur son action purificatrice[2] existent naturellement, car l'idée ici exposée a son origine évidente dans les rites osiriens.

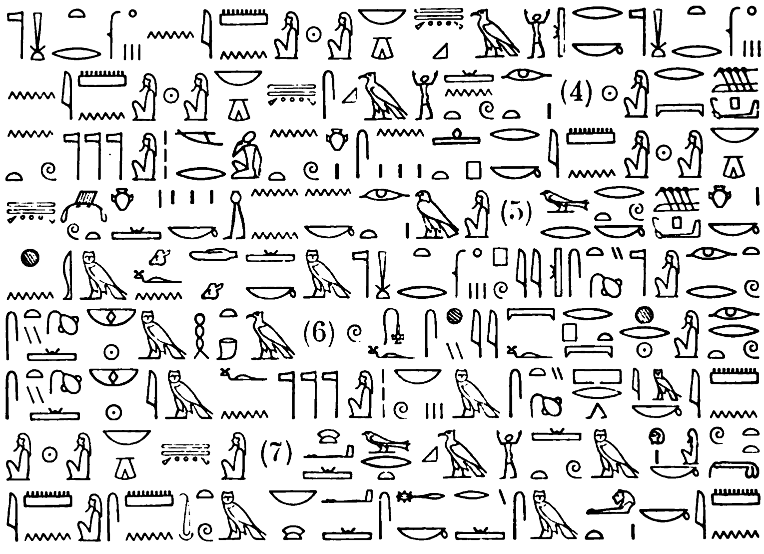
36. (XII, 11) [hiéroglyphes] « Autre chapitre ».

[hiéroglyphes] (12) [hiéroglyphes] (XIII, 1) [hiéroglyphes] (2) [hiéroglyphes] (3) [hiéroglyphes]

« La résine vient (*bis*), le parfum du dieu vient, ce que respire le dieu vient, les grains (de résine) viennent, la sécrétion du dieu vient, son parfum vient vers toi, Amon-Râ, seigneur de Karnak. L'œil d'Horus te cachait dans (ou t'a fumigé avec) ses larmes (?), et son parfum vient vers toi, Amon-Râ, seigneur de Karnak, il s'élève vers toi parmi les dieux. Parfum divin, deux fois bon, élève-toi comme un dieu; Râ-Horkhouîti t'a aimé, sa narine t'a saisi. Sois pure,

1. Schiaparelli, *Libro dei funerali*, II, p. 125. — Voir aussi p. 122 : « le parfum rend la vigueur » aux doubles du défunt divinisé.

2. Pyr. de *Pépi II*, l. 697 : « le parfum de l'œil d'Horus, dit-on au mort, jette à terre tes impuretés » ([hiéroglyphes]). — Cf. *Pépi Ier*, l. 111 et 116.



résine d'Amon-Râ, seigneur de Karnak, élève-toi, résine d'Amon-Râ, seigneur de Karnak; l'œil de Râ t'a fait monter vers le ciel, les dieux t'ont saisie, car leurs cœurs t'aiment. Sois en paix! Amon-Râ, seigneur de Karnak, que ton cœur se dilate, car je t'ai amené l'œil d'Horus pour que tu te fortifies de ce que ton cœur prend, de ce que ton nez respire en cet encensement. Le parfum divin, on en fait le « parfum de fête » à consumer (sur le feu), il monte jusqu'au ciel auprès de Râ; on en fait le « parfum de fête » pour tous les dieux avec le parfum sorti de toi, Amon-Râ, seigneur de Karnak. La grande couronne[1] (de fumée) s'est élevée jusqu'à ta tête, image d'Amon établi tel qu'un maitre de la couronne; elle sert d'ornement à ton front, Amon-Râ, sei-

1. peut signifier « couronne » ou « lever avec la couronne », l'un et l'autre sens dérivant de l'idée symbolisée par le signe, qui est le soleil levant avec sa *couronne* de rayons. Dans les textes funéraires, on dit aussi que la résine sur le feu « point », comme le soleil levant (pyr. d'*Ounas*, l. 481; *Pépi Ier*, l. 638). Il semble qu'ici le texte dise que la fumée de la résine consumée se lève comme une couronne autour de la tête d'Amon.

(8) (9)

gneur de Karnak. J'ai disposé pour toi l'œil d'Horus; son parfum vient vers toi, le parfum de l'œil d'Horus vers toi, Amon-Râ, seigneur de Karnak, qui aimes la résine. »

L'idée générale qui inspire le chap. XXXVI est celle qui est déjà exprimée au chap. XXXV : la résine vient de l'œil d'Horus, la fumigation remplace, à elle seule, l'œil d'Horus et les offrandes qu'il crée (voir chap. XLII). Aussi la récitation de ce chapitre coïncide-t-elle avec un moment très important : celui où le dieu adoré prend possession des offrandes. Dans les temples, la présentation des offrandes au dieu s'accompagne presque toujours d'une fumigation de résine ou d'encens et d'une libation faites par le roi-prêtre[1] : ainsi, dans les rituels d'Abydos, les seuls tableaux où la table d'offrandes servie paraisse devant le dieu (26[e] et 31[e] tableaux) sont définis par les titres « faire brûler l'encens » et « faire la purification avec l'encens sur le feu ». A ce moment du service sacré, la fumigation correspond à la présentation réelle des offrandes; les offrandes consumées sur l'autel à feu (cf. chap. XXVI) mêlent alors leurs fumées odorantes aux parfums de la résine enflammée. Pareils aux divinités homériques, les dieux égyptiens se saisissent avidement (, expression deux fois répétée ici) de l'odeur du sacrifice et en repaissent leurs cœurs[2] :

1. *Louxor*, pl. XXXVII, XLIV, LI; *Abydos*, I, 17, 37, 39, 42, 41; *Dendérah*, I, 34, 44; *Edfou*, I, p. 42, pl. XII; *Philæ*, I, p. 19, pl. VI.

2. Au chap. LXVI, où l'on brûle l'encens, on retrouvera l'expression ; au chap. XXXVII, le dieu « saisit ses offrandes dans les champs des offrandes ». Dans la grande inscription d'Abydos (I, pl. 6,

on dira ailleurs que les dieux « mettent leurs deux bras sur le parfum[1] », ou que « le parfum prend place sur les deux bras du dieu[2] ». Dans les hymnes qui vont suivre, et surtout dans la présentation de Mâït, les formules laissent entendre sans ambiguïté que le dieu a goûté au repas sacré.



Le roi fait brûler les offrandes sur l'autel et encense le dieu. (*Louxor*, pl. XXXVII; cf. *Dendérah*, III, pl. 74 *d*.)



Le roi donne l'offrande et présente l'offrande. (*Abydos*, I, pl. 44.)

Comme tout ce qui touche au dieu, la fumée de la résine est divinisée; elle peut prendre toutes les formes de l'œil d'Horus : voici qu'elle devient une couronne et qu'elle entoure le front du dieu[3]. Les formules relatives aux présentations de l'encens dans le même moment du culte funéraire ont naturellement une grande analogie avec celles qu'on trouve ici[4].

l. 27-28), on dit que Ramsès II « élève le bras avec l'encensoir vers la nécropole; voici que les offrandes sont consacrées et prises ([hiéroglyphes]) par son père ». Cf. Maspero, *Essai sur l'inscription dédicatoire d'Abydos*, p. 18. Comparer avec *Iliade*, VIII, 549-51, et les textes des rituels sémitiques cités par Hubert-Mauss, *Du sacrifice*, p. 73.

1. Chap. XLIII : [hiéroglyphes]. Comparer *Abydos*, I, pl. 33, où le roi Séti Ier adoré « met les deux bras sur la table d'offrandes », [hiéroglyphes].

2. Voir *supra*, chap. XXI, p. 78.

3. Tout ce passage se retrouve au 14e tableau d'Abydos (voir appendice).

4. Les premières phrases rappellent les formules des pyramides

E'. — Hymnes a Amon (Chap. xxxvii-li)

Les cinq chapitres qui suivent sont consacrés à de longs chants d'adoration adressés au dieu pendant qu'il goûtait aux offrandes dans la fumée des autels et des encensoirs. Les rituels d'Abydos ne présentent pas de chapitres identiques; mais le 26e tableau, où le roi offre le repas avec des encensements, donne dans un cadre différent des formules analogues à celle du chap. xxxvii. Quant au rituel de Mout, il offre à ce moment des hymnes et des présentations d'encens du même caractère que les textes étudiés ici (pl. VIII, 7—XX, 3).

Les hymnes, de rédaction analogue à ceux des papyrus de Boulaq et de Berlin, offrent surtout matière à des développements de poésie religieuse; aussi leur commentaire détaillé n'entre-t-il pas dans le sujet que je me suis proposé. Leur comparaison minutieuse avec les hymnes adressés à Osiris nous entrainerait aussi trop loin. Il suffira sans doute de rappeler au lecteur que toute formule de ces hymnes est applicable à Osiris[1] comme à tout autre dieu, puisque le rituel du culte commun est un rituel du culte osirien.

37. (XIII, 9) « Adoration à Amon ».

Paroles à dire : « Le Pharaon est venu vers toi, Amon, image d'Amon (*Amen*) établi (*men*) en tous ses biens[2] en ton

d'*Ounas*, l. 484; *Pépi Ier*, l. 638; l'ensemble ressemble aux développements du *Livre des funérailles* (II, p. 119 sqq.).

1. Beaucoup de formules se retrouvent dans les *Litanies de Sokaris*, publiées par Budge (*Archæologia*, vol. LII, p. 491 sqq.), et dans les *Lamentations d'Isis et de Nephthys*.

2. Cf. Grébaut, *Hymnes à Amon-Rà*, p. 4, et voir plus haut, p. 68, et, pour ce début, comparer avec le chap. xviii.



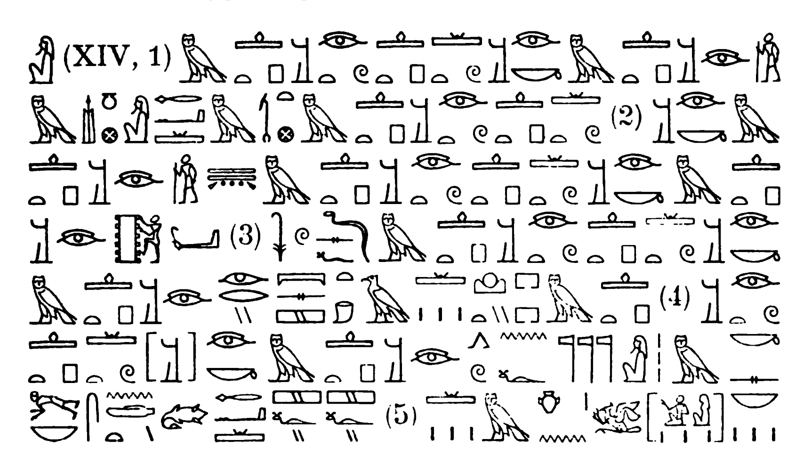
nom d'Amon; image du fils ainé héritier[1] de la terre par devant ton père la Terre (Seb) et ta mère le Ciel (Nouït), générateur de son corps[2], qui se lève en roi du Sud et du Nord, dominant plus que tous les dieux. »

« Veille et sois en paix[3]; tu veilles en paix; veille, Amon-Râ, seigneur de Karnak, en paix.

1. Cf. Grébaut, *Hymnes à Amon-Râ*, p. 5.

2. Le mot a été traduit par Éd. Naville (*Zeitschrift*, 1873, p. 87) : « partie inférieure du corps ou du tronc, qui, de là, comme en français le mot *entrailles*, s'applique aussi à la postérité, à la descendance ». Ici le déterminatif des testicules confirme cette interprétation. L'idée semble être « générateur de son organe de génération ».

3. Le développement se compose d'une formule invariable et d'une épithète variable du dieu Amon, encadrée dans la formule. L'hymne de Boulaq appelle Amon « veilleur sacré, Min-Amon, maître de la durée (cf. *Pap. de Berlin n° VII*, l. 19, « qui traverse la durée et l'éternité »,), créateur de l'éternité », . La formule « veille et sois en paix », réduite parfois à « en paix », est fréquente, comme souhait répété, dans les hymnes aux dieux; elle encadre aussi les épithètes du *Papyrus de Berlin n° VII* (Lepsius, *Denkm.*, VI, pl. 118), traduit par Chabas (*Choix de textes*, p. 31 sqq.) et Pierret (*Études égyptologiques*, I, p. 1 sqq.). Aux rituels d'Abydos, le 26ᵉ tableau contient un hymne où cette formule tient la place principale (voir appendice); on la retrouve gravée sur la façade du sanctuaire d'Edfou (*Edfou*, I, p. 14-14). La formule complète : « Tu veilles en paix... en paix », paraît aux rituels funéraires, dans les textes de la chambre de Sokaris, à Edfou (I, p. 212), et dans les hymnes aux dieux protecteurs du défunt, auxquels le défunt lui-même est associé (pyr. de *Pépi Iᵉʳ*, l. 670, 689, 695; *Pépi II*, l. 1271). — Pour la clarté, je divise le texte en alinéas.



» Veille et sois en paix; tu veilles en paix; veille, chef qui es dans On, grand qui es dans Thèbes, en paix.

» Veille et sois en paix; tu veilles en paix; veille, chef des deux terres, en paix.

» Veille et sois en paix; tu veilles en paix; veille, (dieu) qui te construis toi-même[1], en paix.

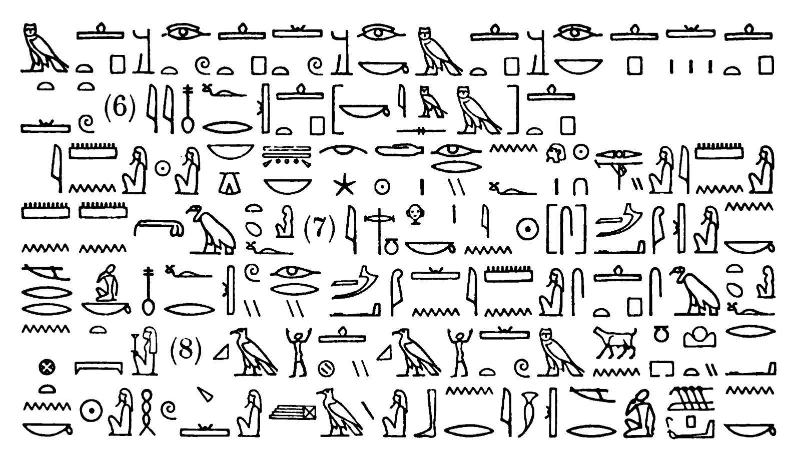
» Veille et sois en paix; tu veilles en paix; veille, créateur du ciel et des mystères des deux horizons[2], en paix.

» Veille et sois en paix; tu veilles en paix; veille, celui devant qui les dieux viennent en se courbant[3], maître de la crainte, grand des terreurs au cœur de tous les Rekhitou, en paix.

1. *Pap. de Berlin n° VII*, l. 6 (Pierret, p. 1) : [hiéroglyphes] « qui s'engendre lui-même », et l. 22 : [hiéroglyphes] « il a construit ses chairs lui-même »; suit le développement de l'idée.

2. La divine région inférieure, l'Hadès, opposé au ciel d'en haut, est la « maison du mystère », [hiéroglyphes] (*Pap. de Berlin VII*, l. 51; Pierret, p, 7); au même papyrus de Berlin, l. 59-60, Amon est appelé [hiéroglyphes] « créateur de la vie et créateur de l'Hadès ».

3. Même expression au papyrus de Boulaq (Grébaut, p. 19); au *Papyrus de Berlin n° VI* (traduit par Chabas, *Choix de textes*, p. 30), et dans les rituels funéraires: « les dieux viennent en se courbant » devant le mort osirien (pyr. de *Pépi I*er, l. 312).



» Veille et sois en paix; tu veilles en paix; veille, maitre des offrandes (*hotpou*) et de cette belle offrande qui est tienne, repose (*hotep*)[1] (sur elle) en paix. »

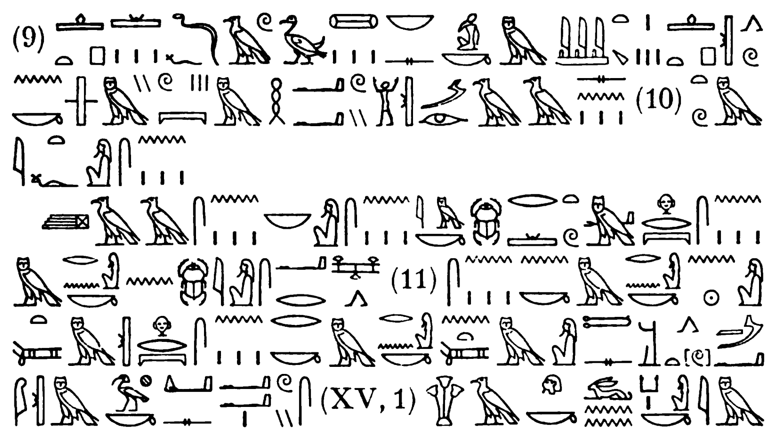
« O Amon-Râ, seigneur de Karnak, maitre du mois[2], à qui l'on fait (sacrifice) le 10[e] jour[3], ô *Min*-Amon, taureau (*min-min*) de sa mère! Salut à toi! C'est Râ qui a réalisé pour toi (qui t'a fait l'offrande de) ce que tu aimes; beau, beau est celui qui fait l'offrande à Amon; sa mère Nouît l'a présentée (l'offrande). Haut, haut, élève-toi dans le double horizon, Râ t'a donné Hou et Sa[4], la jouissance et l'amour,

1. Je suppose qu'il y a dans la lacune [hiéroglyphes], comme au *Papyrus de Berlin n° VII* (l. 88: [hiéroglyphes], Pierret, p. 12); il faut de plus [hiéroglyphe] devant le dernier [hiéroglyphes], pour achever la formule ordinaire. L'emploi de cette formule suppose que le dieu goûte le repas sacré.

2. Cf. *Pap. de Berlin n° VII*, l. 75: [hiéroglyphes] « tu donnes la vie, tu établis les années ».

3. Voir, sur ces dates, ce qui a été dit plus haut, p. 112.

4. *Hou* est le dieu de l'abondance, *Sa* le dieu du goût; ils font partie des âmes ou doubles du soleil (cf. *Dendérah*, texte, p. 220), et Râ les donne au dieu Amon en même temps que son âme et ses offrandes. Cf. Grébaut, *Hymnes à Amon-Râ*, p. 12 : on dit qu'Amon est [hiéroglyphes] « maitre du goût, l'abondance est sur sa bouche », formule en parallélisme, comme ici, avec [hiéroglyphes]



et tu as pris les offrandes, les provisions, toutes, que tu goûtes (*sa*) dans les « champs des offrandes[1]. »

« Viennent à toi ceux qui sont dans le ciel, se réjouissant quand ils te voient comme leur père.

» Ils connaissent leur seigneur en toi. Deviens (*khopri*) leur chef en ton nom de *Khopri;* ils montent vers toi en ton nom de Râ-Toum, leurs faces sont vers toi en ton nom de Toum.

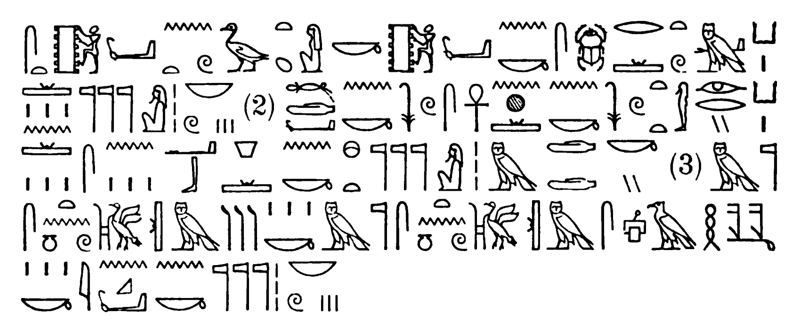
» Mâït t'a dressé pour te faire les rites[2]; elle met ses deux bras derrière ta tête[3], car ton double est en elle. Elle

« maître de la jouissance, grand de l'amour ». Sur la possession de Hou et Sa par le défunt osirien, cf. *Pépi Ier*, l. 432, et Maspero, *Les hypogées royaux* (*Études de mythologie*, II, p. 63).

1. Il est important de noter qu'Amon trouve ses offrandes au même lieu que tout mort, c'est-à-dire au paradis du « champ des offrandes ».

2. Le mot *khou*, « chose utile », désigne spécialement les rites au moyen desquels on faisait vivre Osiris et les dieux ou morts osiriens; d'où le factitif « ce qui rend service, le service sacré, les rites », employé pour désigner l'*âp ro*, le *souton di hotpou*, l'*ouden khetou* (Lepsius, *Denkm.*, II, pl. 4, 5, 25, 35; cf. *Lamentations d'Isis et de Nephthys*, pl. I, 1; V. 11). Dans l'hymne à Osiris de la stèle traduite pas Chabas (l. 16), c'est Isis et Nephthys qui relèvent le corps d'Osiris.

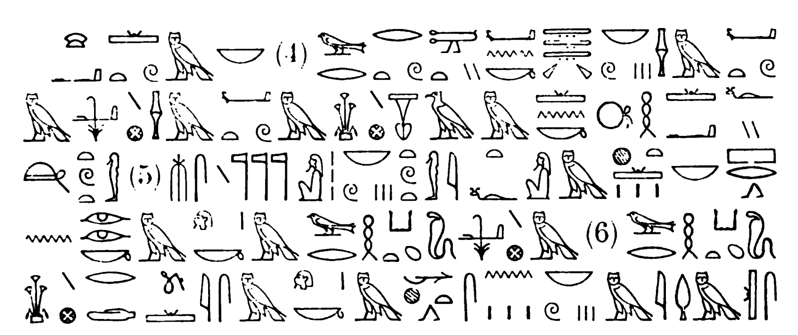
3. Voir un texte analogue du rituel funéraire au tombeau de Rekhmarâ (Virey, p. 159, pl. XL). On dit au mort que « la fille du soleil



t'a édifié, ta fille que tu as édifiée, elle te constitue avec les doubles de tous les dieux. Tu les as enchantés, tu les as fait vivre, créateur de leurs offrandes (ou de leurs doubles), tu gratifies le cycle des dieux de tes deux mains, comme un dieu qui crée de ses doigts, comme un dieu qui crée de ses orteils, quand tu as embrassé tous les dieux[1]. »

(Maït) qui t'aime, donne son fluide magique derrière toi pour toujours; elle a embrassé tes chairs et ton épaule..., elle t'a embrassé sur ta poitrine » (...). Notons que le mort, comme ici le dieu, est, à ce moment, devant la table d'offrandes servie pour le repas. Ici l'embrassement de Maït « édifie » le dieu (cf. *supra*, p. 88).

1. Tout ce passage et ce qui suit reparaît au rituel funéraire, et j'y ai fait déjà allusion en commentant le chap. XXIII. Quand on ouvre la bouche et les yeux du défunt avec la baguette magique, Ourrit-Hiqaou (la grande magicienne), en forme d'uræus, qui a les mêmes pouvoirs que la couronne à uræus (la grande magicienne), on dit qu'Horus et Sit ont apporté au défunt l'Ourrit-Hiqaou : « Voici que la couronne apparaît sur ta tête, elle t'amène tous les dieux, tu les as enchantés, tu les as fait vivre, tu es devenu le maître de la force, tu as lancé le fluide de vie avec eux derrière la statue de l'Osiris N., tu es muni de charmes (*khou*) et tu ne meurs pas, tu deviens le double de tous les dieux, tu te lèves en roi du Sud et du Nord et tu domines parmi tous les dieux et leurs doubles... Shou t'a fait souverain et tu as lancé le fluide de vie derrière la statue de l'Osiris N. » (Schiaparelli, *Libro dei funerali*, I, p. 114-116). Ainsi que l'a fort bien dit M. Maspero (*Études de mythologie*, I, p. 309), « le mort, désormais tout-puissant, est roi des deux Égyptes, ce qui entraîne le prêtre à l'identifier avec une des plus populaires parmi les divinités qui avaient régné sur la vallée du Nil, Shou, fils de Râ. En tant que Shou, il renouvelle sur sa propre statue les manœuvres vivifiantes



« Lève-toi comme un maître de la couronne[1], tu as amené toutes les terres; domine dans le Sud, domine dans le Nord, tu as réuni la couronne *meh* à la couronne *âfi*. Image qui enfantes tous les dieux, image du père de toutes choses, tes deux yeux (les deux plumes ou les deux couronnes[2]) ont paru sur ta tête avec la « grande magicienne du Sud » et avec « la grande magicienne du Nord »; certes, elles prospèrent sur ta tête, et tout dépend d'elles, tout est en elles.

qui l'empêcheront de jamais mourir... » La situation est la même ici pour le dieu : la fille de Râ, Mâït, de même que Shou (voir, sur l'identité de Shou et de Mâït, ce qui sera dit plus loin, chap. XLII), donne son fluide à Amon, le couronne (pl. XV, l. 3-4). Grâce à « la grande magicienne », Amon peut « enchanter les dieux, les faire vivre », il leur lance le fluide, il les embrasse, il leur rend leurs âmes; et sans doute il agit de même vis-à-vis de sa propre statue, comme fait le dieu osirien au tombeau.

J'interprète comme une forme en *s* préfixe de « distinguer quelqu'un », le « mettre à part », d'où « créer » (cf. Brugsch, *Wört., Suppl.*, p. 1329). Au chap. XXXVIII (pl. XVII, l. 1), le mot *ten* est en parallélisme avec « créer », « modeler ». Sur le sens de « doigts de pied », en opposition à « doigts de main », voir Lange, *Zeitschrift*, 1896, p. 77. Le contact du dieu a le pouvoir créateur.

1. Cf. Grébaut, p. 8-9 et 14-15, pour une description des couronnes d'Amon.— Voir aussi le 14e tableau des rituels d'Abydos (appendice), et cf. *Todtenbuch*, chap. XV, l. 4.

2. Cf. chap. IX, p. 42, et p. 47, n. 3. Dans ces formules, notons l'allusion permanente aux deux sens de *tout* « image et créateur ».

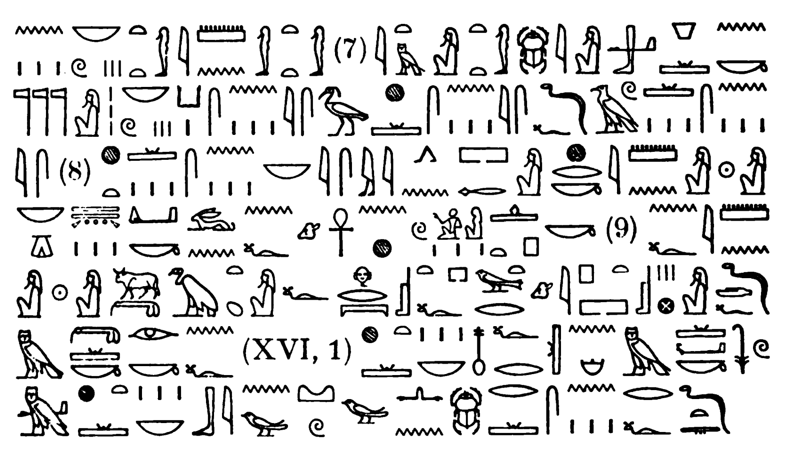


Image d'Amon, image d'Atoum, image de Khopri, tu as donné à tous les dieux leurs doubles, certes, leurs rites, certes, leurs provisions, certes, toutes leurs choses, certes[1].

» Le Pharaon est venu vers toi, Amon-Râ, seigneur de Karnak, pour que tu lui donnes qu'il soit à la tête des vivants, pour que tu t'unisses à lui, Amon-Râ, taureau de sa mère, chef de sa grande place, résidant dans Apitou. Il dit devant toi que tu lui crées toutes les choses bonnes, que tu le délivres de toutes les choses mauvaises et funestes, et qu'elles ne se réalisent pour lui jamais[2]. »

38. (XVI, 1) « Autre chapitre ».

1. Il y a, dans ces textes, un jeu de mots continuel entre « doubles » et « aliments », « offrandes ». L'action bienfaisante d'Amon s'exerce à la fois sur les doubles des dieux et les moyens d'existence de ces dieux : voir, par exemple, cette phrase de l'hymne à Râ du *Todtenbuch* (chap. xv, l. 19) : « Exerce ta protection (*khou*) avec tes bienfaits, ordonnateur des aliments et de la nourriture ».

2. La plupart des hymnes à Amon ont une clausule analogue exprimant des vœux pour le Pharaon : cf. *Pap. de Berlin n° VII* (Pierret, I, p. 13-14), et Breasted, *De hymnis in solem sub rege Amenophide IV conceptis*, p. 60-61.



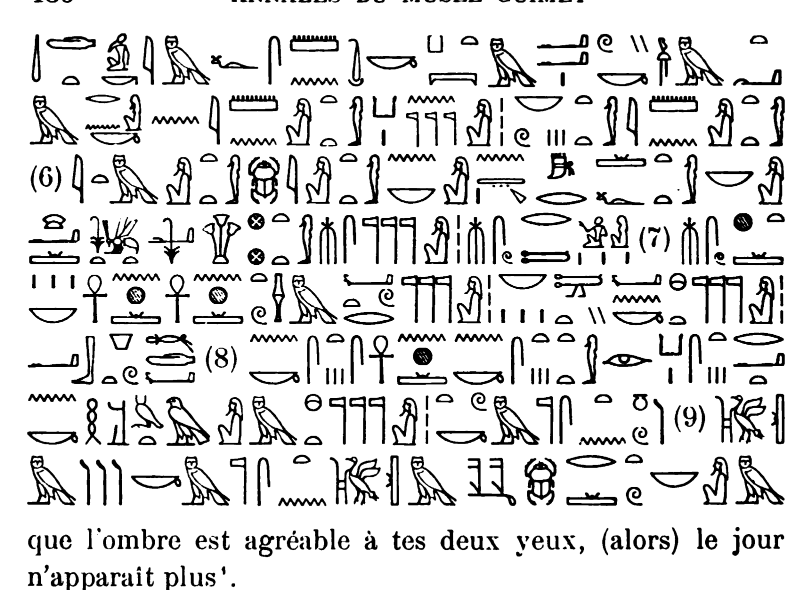
« Veille et sois en paix, éveille-toi en paix, veille, Amon-Râ, seigneur de Karnak, en paix.

» Image du fils aîné, héritier de la terre par-devant ton père la Terre (Seb) et ta mère Nouït (le Ciel); image divine qui t'es révélée lors de la « première fois[1] », alors qu'aucun dieu n'existait[2] et qu'on ne connaissait le nom d'aucune chose[3], quand tu ouvres tes deux yeux et que tu vois par eux, la lumière apparaît pour tout le monde; voici

1. La « première fois », c'est l'époque des premiers âges de l'univers où rien n'existait, sauf le *Noun* (l'eau primordiale) et l'ordonnateur futur du chaos, c'est-à-dire, ici, Amon-Râ. Voir note suivante.

2. La formule a sa première expression dans les textes des pyramides : le défunt, assimilé à Râ, passe pour naître à la vie, — tel que le dieu dans notre papyrus, — « quand il n'y avait pas encore de ciel, qu'il n'y avait pas de terre, qu'il n'y avait pas d'hommes, que les dieux n'étaient pas nés, qu'il n'y avait pas de mort... » (N. , *Pépi Ier*, l. 663-664). Une formule analogue de *Pépi II* (l. 1229-1230) contient une invocation aux eaux du *Noun*, qui existaient seules « quand il n'y avait pas encore de ciel, ni de terre, quand il n'y avait rien d'établi, quand il n'y avait pas de trouble, ni cette crainte qui se produit au sujet de l'œil d'Horus » (voir, à ce sujet, ce qui a été dit p. 97-98).

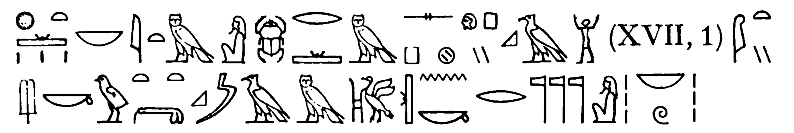
3. Les choses n'existent pas quand leurs noms ne sont pas formés; sur la force créatrice du *verbe*, voir le commentaire du chap. XLII.



que l'ombre est agréable à tes deux yeux, (alors) le jour n'apparait plus[1].

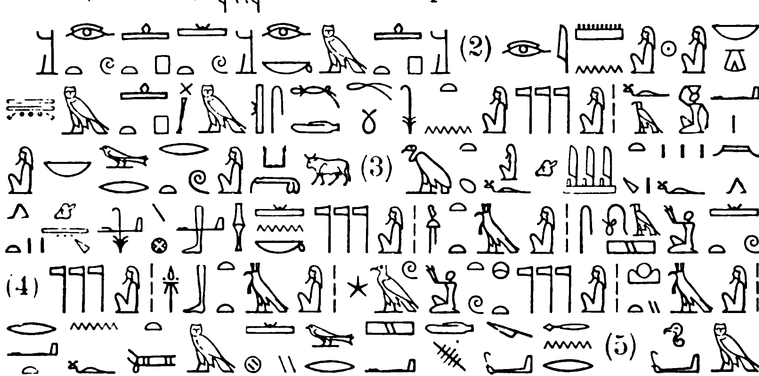
» Tu ouvres ta bouche, ta parole y est dedans[2]; tu affermis le ciel de tes deux bras[3] à l'occident (*amenti*), en ton nom d'*Amon*. Image du double de tous les dieux, image d'Amon, image d'Atoum, image de Khopri, image du seigneur de la terre entière, image du seigneur qui se lève roi du Sud et du Nord dans le Sud et le Nord[4], (image) qui enfantes les dieux, qui enfantes les hommes, qui enfantes les choses; maître de la vie, vis, domine plus que tous les dieux. Tu as amené à toi le cycle des dieux, fais leur offrande : tu les as élevés, tu les as fait vivre[5]; image qui crées leurs doubles, tu as reçu ce dont Horus s'approvisionne, de la part du cycle des dieux. Tu es comme un dieu qui crée par ses doigts[6], comme un dieu qui crée par (ses) orteils; révèle-toi, seigneur

1. Cf. Pierret. *Études*, I, p. 6.
2. Voir, à ce sujet, le commentaire du chap. XLII.
3. Amon joue ici le rôle qu'on prête d'ordinaire au dieu Shou (cf. Grébaut, p. 239).
4. Cf. Grébaut, p. 6.
5. Voir plus haut, chap. XXXVII (pl. XV, l. 2).
6. Cette expression a déjà paru plus haut, cf. p. 126, n. 1 *in fine;* il y a littéralement « par *tes* doigts ».



de toutes choses, Atoum qui t'es révélé lors de la « première fois », élève tes deux plumes, générateur, toi qui as créé plus que tous les dieux. »

39. (XVII, 1) « Autre chapitre ».

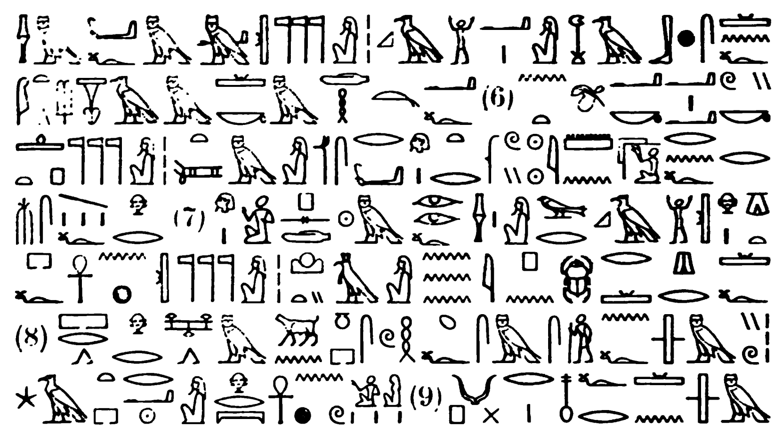


« Veille et sois en paix; tu veilles en paix; veille, Amon-Râ, seigneur de Karnak, en paix. Toi qui renouvelles (la fête du) bandeau (*shed*)[1], roi des dieux qui portes haut le bras, maitre de la couronne, taureau de sa mère, chef de ses domaines, qui élargis tes pas, chef de la terre du Sud[2], les dieux de l'Occident te font offrande, les dieux de l'Orient te prient, les dieux des deux horizons t'adorent, quand on lui donne l'anéantissement[3] (*bis*); (il est) grand du carnage,

1. Cf. Grébaut, p. 15, 21. Sur le sens de *shed*, « bandeau de la couronne » royale ou divine, et sur la signification de la fête *Shed*, je renvoie à mon étude *Du caractère religieux*..., chap. III et VIII.

2. *Pap. de Boulaq*, I, l. 3-4 : « taureau de sa mère, chef de ses domaines, qui élargis les pas, chef de la terre du Sud ». Brugsch (*Wört.*, p. 340) cite un texte où l'on dit du soleil : « il ne s'arrête pas de hâter sa course et d'élargir ses pas » ( ).

3. Le soleil s'anéantit à l'horizon du soir.



grand de bravoure, quand il domine parmi les dieux. Toi qui élèves le bras, pour qui les deux plumes scintillent[1]; tu as réuni la couronne *medeh* à la couronne *âfnit*, tu donnes tes deux bras où se posent les dieux. Toum, puissant à la double époque, Amon, dont le nom est caché (*amen*) plus que ses naissances[2], chef qui rayonne de ses deux yeux[3], grande forme élevée sur son trône, vie des dieux du double horizon, cette eau (le *Noun*) se manifeste sous lui, sortant au dehors de l'intérieur de son œuf[4]. Il est le fils aîné[5] pour ceux qui sont dans le Douaït, (il est) Râ le chef pour les vivants, il ouvre la bouche bellement à ceux qui sont au

1. Je considère comme une orthographe fautive de , déterminé par ★ ou « lampe », « étoile ».

2. Cf. Grébaut, p. 14; Pierret, I, p. 10. Sur la double époque, voir chap. XXII, p. 97.

3. Cf. Pierret, I, p. 6 : « Ton œil droit le disque solaire, ton œil gauche la lune, sont tes formes »; Grébaut, p. 15 : « Tu lances tes rayons, te levant avec tes deux beaux yeux. »

4. Au chap. LXXXV du *Todtenbuch*, le défunt se compare au soleil, « l'aîné (*samsou*) des dieux, l'âme qui a créé le *Noun*, dont on ne connaît pas le nid, dont l'œuf (*souhit*) n'est pas brisé ».

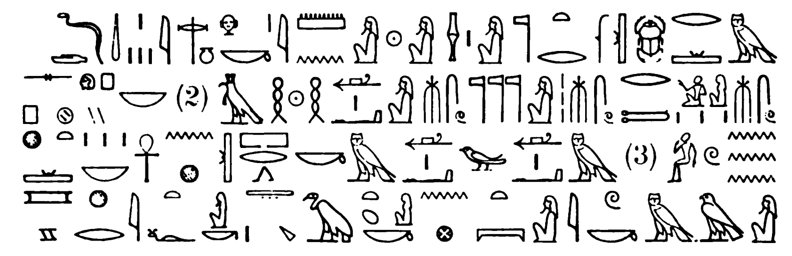
5. Le fils aîné (*samsou*) est chargé du culte familial : en cette qualité, Amon rend le culte osirien aux autres dieux et leur fait l'*âp ro*. Le défunt osirien prend aussi le titre de *fils aîné* (cf. n. 4) et de *fils chéri* (pyr. de *Pépi I*^er, l. 320) vis-à-vis des dieux.



ciel, il est le beau guide des habitants du Douaït[1]; le cycle des dieux vit quand ils te voient.

» Le Pharaon est venu vers toi, son seigneur; il te concilie, il dit ce que tu aimes, pour que tu te concilies à lui bellement en ce jour. »

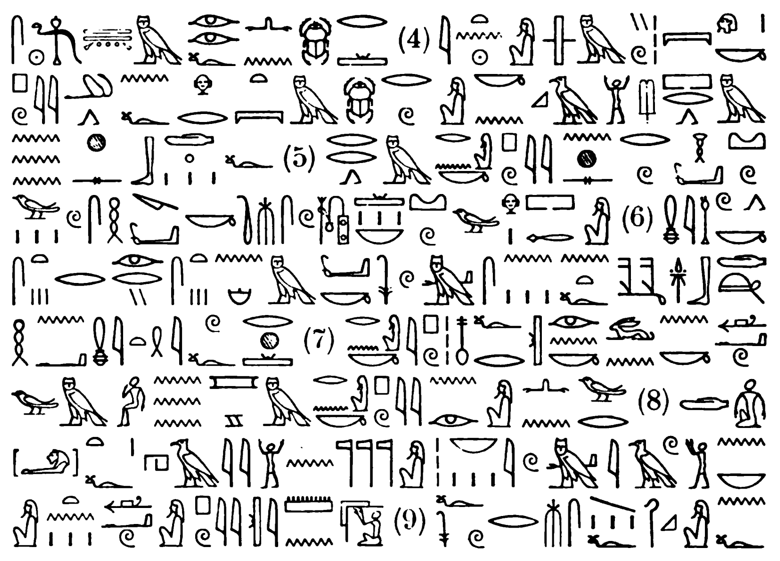
40. (XVIII, 1) « Autre chapitre d'adorer Amon ».



Paroles à dire : « Salut à toi, Amon-Râ, forme divine née la première fois, maitre de l'éternité, Unique[2] qui enfantes les dieux, enfantes les hommes, enfantes les choses, maitre de la vie, tu apparais unique, seul dans le *Noun*, pardevant ton père la Terre (Seb) et ta mère Nouît (le Ciel), tu es comme Horus qui éclaire les deux terres de ses deux

1. Voir le développement de cette idée au *Pap. de Berlin* (Pierret, I, p. 7).

2. Amon-Râ est identifié au dieu qui a apparu le premier au moment de la « première fois »; à ce moment, il était l'Isolé, l'Unique. Au *Papyrus de Boulaq*, une des épithètes du dieu est l'« Unique en soi, comme parmi les dieux », et l'« Unique (comme) roi, comme parmi les dieux » (Grébaut, p. 96). — Voir aussi p. 16 : « image unique, créateur de tout ce qui existe, l'Unique seul, créateur des existences » ( ), et p. 22 : « L'Unique seul, sans second » ( ).

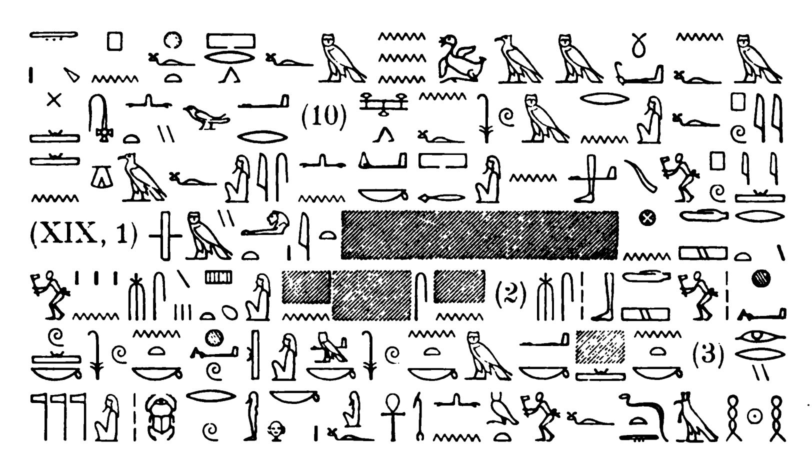


yeux; ce n'est pas le disque solaire qui se manifeste aux habitants du ciel, mais c'est ta tête qui parvient au ciel dans ta forme de dieu qui lève les deux plumes et qui sort de l'eau[1] sa (couronne) de lapis-lazuli. Tourne en ce tien nom de « khesrou » (destructeur) des méchants, et détruis tous les artisans (écrivains) de mal pour le compte du Pharaon; de même que tu as envoyé ceux-ci pour ce qu'ils font, tu as délivré d'eux celui-ci (le Pharaon).

» C'est lui qui réunit la couronne *abed* avec la couronne *maït;* il connait tes beaux noms, ceux que tu as faits quand tu étais l'Unique dans le *Noun,* en ce tien nom de « créateur dont le cœur n'est point las[2] ». Tous les dieux se réjouissent et ils adorent leur seigneur, cet Unique qui se cache (*amen*)

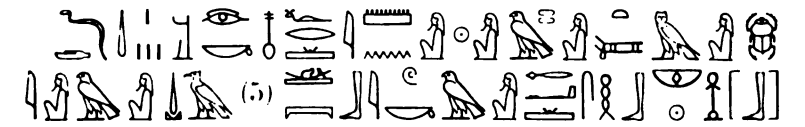
1. On dit aussi du soleil, dans le chap. xv du *Todtenbuch,* l. 10 : « tu as été fait seul, quand ta naissance advint sur le *Noun* » (cf. Lefébure, *Hymnes au soleil*, p. 38).

2. Épithète opposée à celle d'Osiris, dieu des morts, celui « dont le cœur est las, ne bat plus », .



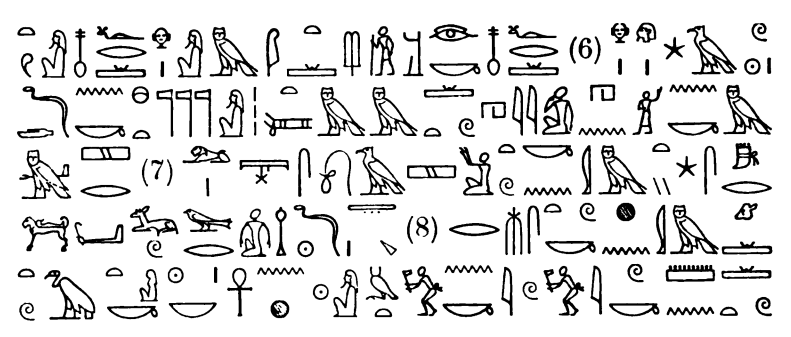
plus que ses créations, qui a régi cette terre quand il est sorti de l'eau, qui a enveloppé dans le feu le néant (le mal?) et qui l'a éloigné en ce sien nom de *Gaf*. Ah! tu ne donnes pas le Pharaon à cet ennemi qui est au-devant de..., ni aux roux[1], ni aux enfants de Sit, ni..., ni aux fils des révoltés. Tu le protèges, car c'est toi le protecteur; tu le défends, car c'est toi le défenseur, c'est toi le créateur des dieux, tu formes sa face divine en vie et en force, pour qu'il ne meure point dans l'éternité ni jamais. »

41. (XIX, 3) (4) « Autre chapitre d'adorer Amon à l'aube ».



Paroles à dire : « Veille bellement, Amon-Râ, Horkhouti, Toum, Khopri, Hor, navigue au ciel, grand épervier qui

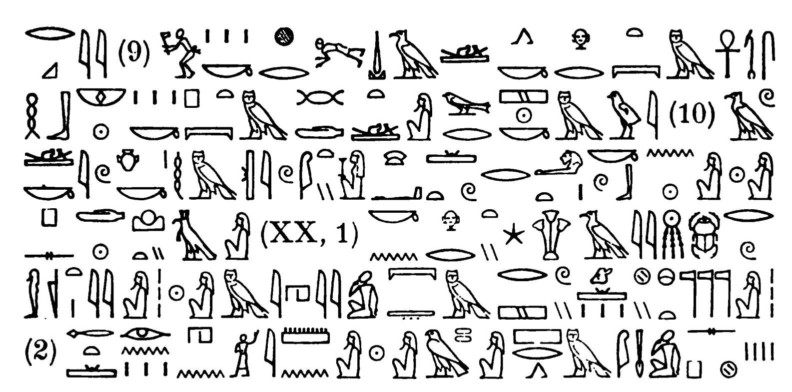
1. Les hommes roux étaient qualifiés de « typhoniens » à cause de la couleur fauve de leurs cheveux : Sit et ses partisans, pourchassés par Horus, s'étaient métamorphosés en bêtes sauvages, à poil fauve. D'après le *De Iside et Osiride*, Sit était roux (chap. XXII).



mets en fête le corps[1], face rayonnante par la double plume (*shou*). O grand, quand tu veilles bellement au matin, le cycle des dieux assemblés te dit : « ha! », et ils t'acclament au soir; l'étoile-décan te prie, quand tu es couché pour la grossesse[2], et la terre s'éclaire à ta naissance. Ta mère t'embrasse chaque jour. Râ vit, les ennemis meurent, tu es

1. L'expression a déjà paru au chap. XIX, p. 69. Le mot « poitrine » désigne aussi en général le corps du mort ou du dieu osirien, par opposition à l'âme (Budge, *The book of Dead*, p. 211, l. 8-9, p. 213, l. 16). Le grand épervier qui met en fête le corps, c'est le soleil levant qui baigne de ses rayons le corps d'Osiris pour lui rendre son âme (cf. chap. XXII) : ainsi s'expriment les hymnes au soleil (Budge, *loc. cit.*, p. 35, l. 13 : ; p. 37, l. 5 :), en spécifiant parfois le moment où le soleil s'éveille au matin (*ibid.*, p. 6, l. 1-2 :). On trouve la même idée dans les hymnes à Râ, conservés sur les ostraca du musée de Gizeh : ... « tu te lèves sur le corps de Sokaris... tu le fais vivre à nouveau » (Ad. Erman, *Zeitschrift*, XXXVIII, p. 29). Voir aussi les *Litanies de Sokaris* (éd. Budge, p. 57). La figure qui pourrait illustrer ces textes est celle du chap. CLIV du *Todtenbuch*, où le disque solaire baigne de ses rayons le corps du mort « pour que celui-ci ne se décompose point ». Cf. aussi Lepsius, *Denkm.*, IV, 29, où l'on voit « l'âme d'Amon-Râ qui se pose sur son corps (Osiris) dans le temple *Meseht* ».

2. Le soleil du soir est un vieillard qui renaît enfant au matin; la nuit est donc une grossesse préparatoire à l'accouchement de l'aube.



stable, tes ennemis tombent. Quand tu navigues au ciel en vie et en force, quand tu mets en fête le ciel dans ta barque *âdit,* quand tu passes le temps dans ta barque *Ouàaou*[1], ton cœur est joyeux, Mâït se dresse devant toi, Râ se lève, ton horizon resplendit comme la lumière céleste[2] (?). Les matelots de Râ deviennent joyeux, le ciel et la terre sont en allégresse (*bis*); le grand cycle des dieux fait acclamation[3] : « Amon-Râ-Horkhouti, parais comme celui qui réalise la voix[4] ! (quatre fois). »

Il ressort de ces hymnes que le dieu, mis en possession des offrandes matérielles, a retrouvé toute la puissance divine que les attaques périodiques de Sit contre les divinités osiriennes lui avaient fait perdre. Cette puissance est active; elle crée l'univers, les dieux, les hommes et toutes choses : aussi Pharaon, après avoir rendu au dieu la vie et la force divines, demande-t-il humblement que le dieu étende maintenant sur lui sa protection et ses bienfaits.

La formule, qui donne l'expression dernière et totale

1. Tout ce développement se retrouve au *Pap. de Boulaq*, IX, l. 4-6 (Grébaut, p. 24-25).

2. Le mot *neher* s'associe aux idées de « couleur, lumière célestes ». (cf. Brugsch, *Wört.*, p. 797).— Sur le dieu qui dissipe l'ombre, cf. *Pap. de Berlin n° VII*, l. 27-28 (Pierret, p. 4).

3. Cf. Grébaut, p. 25-26; Pierret, I, p. 6-8.

4. Cf. Schiaparelli, *Libro dei funerali*, II, p. 195 sqq.

de la force retrouvée par le dieu ou le mort osirien, est celle-ci : « parais comme celui qui réalise la voix » (*mâ khroou*); je renvoie après le chapitre de la présentation de Mâït le commentaire de l'épithète *mâ khroou*.

F'. — Le roi-prêtre donne au dieu l'offrande Mâït (Chap. XLII)

La première entrée au sanctuaire est close par l'offrande au dieu de l'œil d'Horus où se cache l'âme; à la fin de la seconde entrée, on apporte au dieu un symbole de l'offrande, la déesse Mâït. L'œil d'Horus, étant le créateur des offrandes, se confond, comme il apparaîtra plus loin, avec la déesse Mâït, si bien que la symétrie est parfaite dans les conclusions des deux entrées au sanctuaire. Notons que la venue de Mâït avait déjà été annoncée incidemment quand le roi se prosterne devant le dieu (chap. XV, p. 62) et au moment de l'apport de l'âme (chap. XXII); mais la présentation véritable de l'offrande symbolique se faisait ici en même temps que la présentation du repas brûlé sur l'autel.

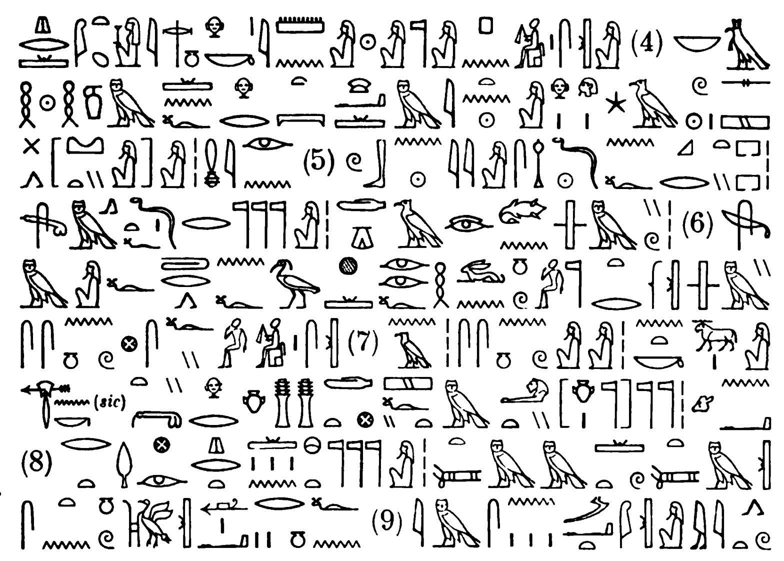
Ce chapitre important n'apparaît pas aux rituels d'Abydos ni à celui de Mout. Les rituels funéraires donnent, au contraire, au moment où Thot apporte l'offrande au défunt, un hymne à « Râ, maître de Mâït », qui est l'équivalent de notre texte.

42. (XX, 2) « Chapitre de donner Mâït ».

(3)

Paroles à dire : « Je suis venu vers toi; moi, je suis Thot[1],

1. Dans les textes rassemblés par Schiaparelli (t. II, p. 190-192), le rôle de Thot (qui apporte au défunt Mâït, de même qu'il a précédemment apporté l'œil d'Horus) est plus développé. Après le début : « Je suis venu vers toi; moi, je suis Thot... », le dieu expose les purifications et



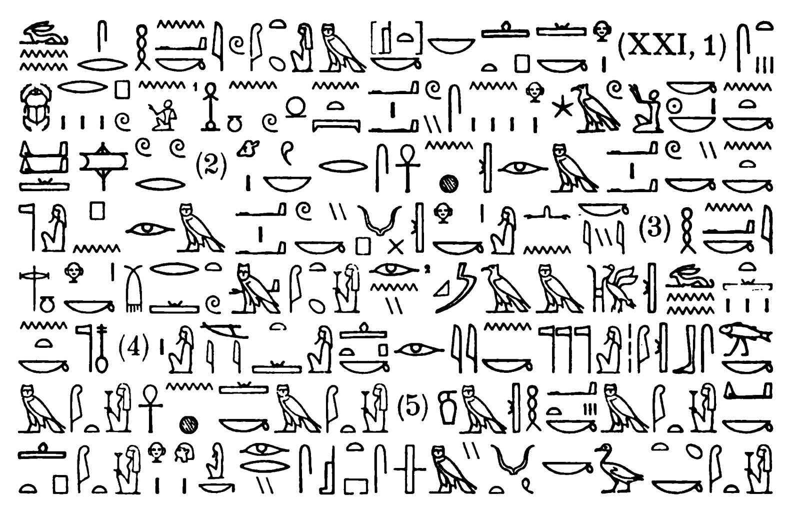
les deux mains réunies pour porter (*litt.* sous) Mâït[1]. Salut à toi! Amon-Râ, ce dieu auguste, maître de l'éternité. Il se joint au ciel supérieur quand il se lève en disque solaire (Aton) au matin, quand il ouvre (l'horizon), comme fait le disque qui point (*Oubeni*); il éclaire les cercles (du Douaït) quand il conduit son corps vers les dieux; ceux qui y sont regardent sa direction quand il fait circuler le charme de ses deux yeux. Enfant divin qui es dans Hermopolis, adolescent auguste des huit dieux (hermopolitains), c'est toi, le Bélier qui darde ses rayons[2] au cœur de Busiris, et la crainte dans le cœur des dieux; résidant à Nârit, créateur des biens du cycle des dieux assemblés, sans distinguer l'un de l'autre parmi eux[3].

cérémonies qu'il a accomplies, et conclut : « Je t'ai apporté Mâït pour que tu en vives... » Ailleurs, Thot est appelé le « fécondateur de Mâït », (*Todtenbuch*, CXLI, 14).

1. Mâït est tantôt déterminée par , ou , suivant la fantaisie du scribe.

2. Le texte porte nettement *senkti*, faute habituelle pour .

3. C'est-à-dire : il dispense les biens aux dieux sans préférence (?).



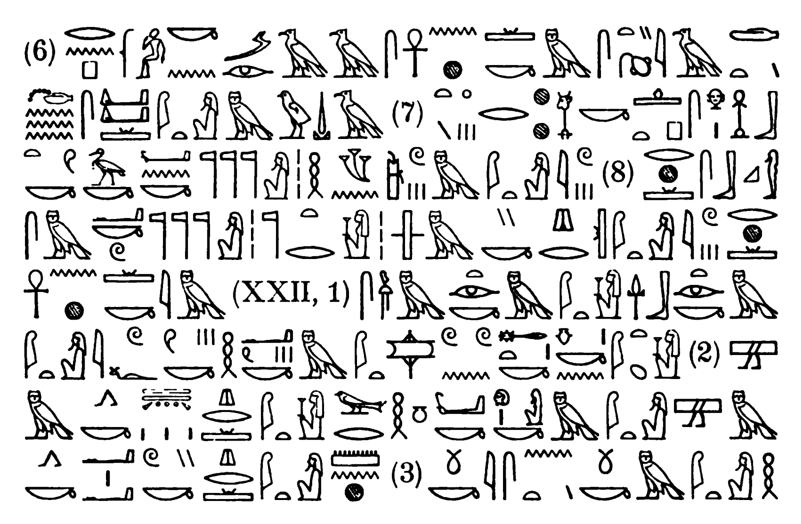
» Mâït est venue, pour qu'elle soit avec toi; Mâït est en toute place qui est tienne, pour que tu te poses sur elle[3]; voici qu'apparaissent vers toi les cercles du ciel; leurs deux bras t'adorent chaque jour. C'est toi qui as donné les souffles à tout nez pour vivifier ce qui fut créé de tes deux bras; c'est toi, ce dieu qui crée de ses deux bras; excepté toi, nul autre n'était (là pour créer) avec toi. Salut à toi! Munis-toi de Mâït, auteur de ce qui existe, créateur de ce qui est. C'est toi, le dieu bon, l'aimé; ton repos, c'est quand les dieux te font l'offrande (Mâ). Tu montes avec Mâït, tu vis de Mâït, tu joins tes membres à Mâït, tu donnes que Mâït se pose sur ta tête, qu'elle fasse son siège sur ton front[4].

1. *N à* semble fautif, pour *n k*.

2. Variante graphique de la locution [hiéroglyphes] etc. (Brugsch, *Wört.*, *Suppl.*, p. 1247).

3. Cette expression paraît déjà au chap. XXII, et souvent dans les formules qui accompagnent l'offrande de Mâït par le roi dans les temples. Voir *Dendérah*, II, 14, 25, 35, 58.

4. Voir le développement dans Schiaparelli (II, p. 185, 189). Au début de ces textes, il est dit que l'on va invoquer le défunt assimilé à Osiris-Râ-Horkhouti « sous tous ses noms », et l'invocation commence avec une formule analogue à la nôtre : « O Râ, qui es maître de Mâït, qui vis de



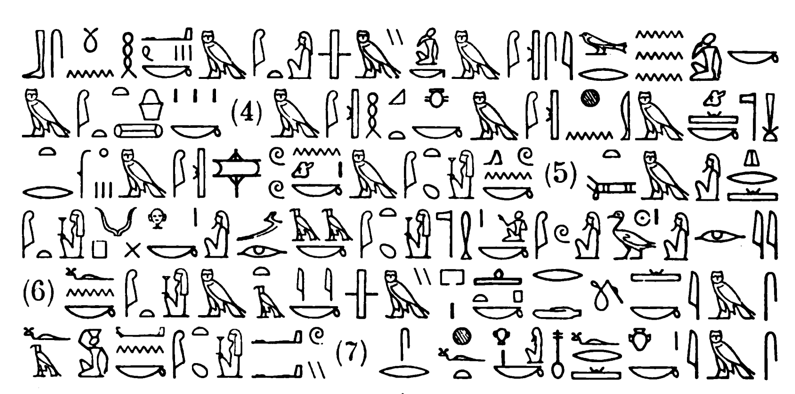
Ta fille[1] Màït, tu rajeunis à sa vue, tu vis du parfum de sa rosée; Màït se met comme une amulette à ton cou, elle se pose sur ta poitrine; les dieux te paient leurs tributs avec Màït[2], car ils connaissent sa sagesse. Voici (venir) les dieux et les déesses qui sont avec toi en portant (*litt.* sous) Màït, ils savent que tu vis d'elle; ton œil droit est Màït, ton œil gauche est Màït[3], tes chairs et tes membres sont Màït, les souffles de ton ventre et de ton cœur (viennent) de Màït. Tu marches sur les deux régions en portant (*litt.* sous) Màït; ta tête est ointe de Màït, tu marches les deux mains sous Màït; ta bandelette *asnit* est Màït, le vêtement de tes membres est

Màït, qui te réjouis de Màït, qui t'unis à Màït, stable par Màït, établi par Màït », etc. On dit de même au *Todtenbuch* que le défunt, assimilé à Râ, est « maître de Màït, et qu'il en vit » (chap. LXXXV, 2; cf. chap. CXXV, l. 37), tout comme les dieux (chap. CXXVI, l. 2).

1. Au *Todtenbuch*, CXLI, 4, Màït est appelée aussi « fille de Râ ». — Voir aussi le texte cité plus haut, p. 125, n. 3. Shou, le dieu qui a tant d'analogies avec Màït, est aussi « fils de Râ ».

2. *Litt.* : « travaillent pour toi à (leurs) œuvres avec Màït ».

3. Màït est ici identifiée à l'œil d'Horus, comme dans une autre formule du papyrus (cf. chap. IX, p. 42 et 47). Les textes réunis par Schiaparelli (II, p. 196) prêtent ces paroles à Thot, qui présente Màït : « J'ai donné l'œil d'Horus à celui-ci. »

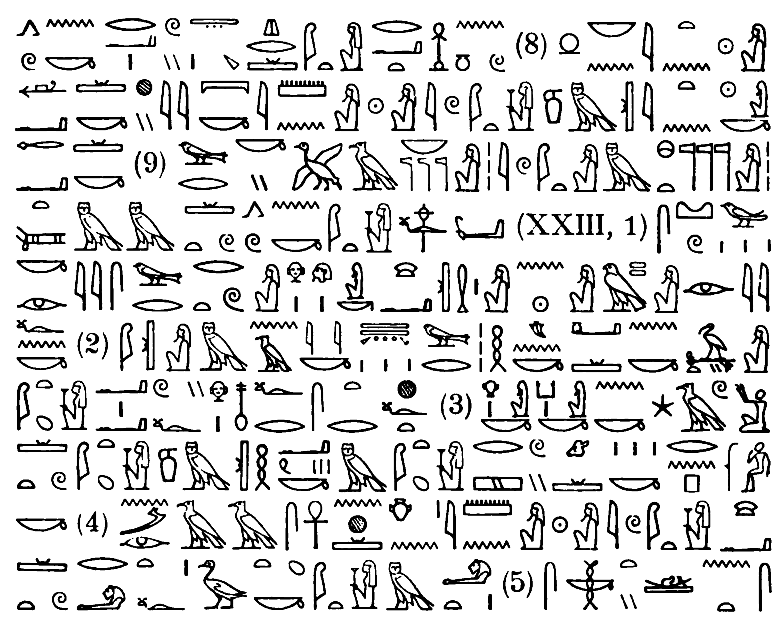


Mâït, ce que tu manges est Mâït[1], ta boisson est Mâït, tes pains sont Mâït, ta bière est Mâït[2], les résines que tu respires sont Mâït, les souffles pour ton nez sont Mâït. Toum vient à toi portant (*litt.* sous) Mâït, toi (seul) par exception, tu vois Mâït; ton prêtre Shou, le fils de Râ, il te donne (*litt.* te fait) Mâït dans ton héritage[3], pour que tu sois en paix et en vigueur par elle; Mâït te porte ses deux bras face à ton visage, pour que ton cœur s'embellisse d'elle. Les deux moitiés

1. Comparer le développement analogue des textes de Schiaparelli (II, p. 192-193) : « Je t'ai apporté Mâït dont tu vis, par laquelle tu es accompli, réuni, augmenté, orné », où l'énumération des offrandes en bandelettes, vêtements, fards, est remplacée par la constatation de l'effet de ces offrandes. Au *Todtenbuch*, chap. CXXIX, 6, Thot « revêt le défunt du vêtement de Mâït ».

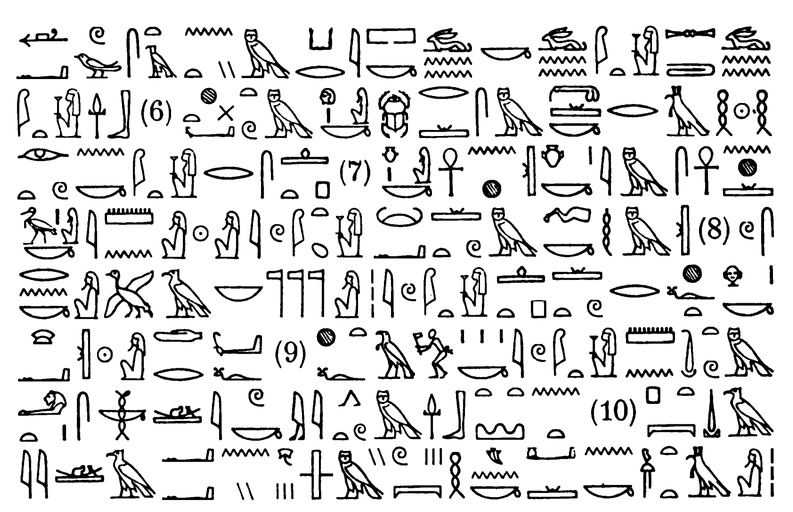
2. Dans les légendes des présentations de Mâït aux dieux, on dit parfois que Mâït est un pain ou une boisson (*Dendérah*, II, 18, 21, 41, 71). De même, dans les textes funéraires de Schiaparelli (II, p. 199 sqq.), Thot dit qu'il a apporté, avec Mâït, toutes les offrandes qui « sortent à la voix », pains, viandes, bières, etc., [hiéroglyphes] « Mâït en tant que pains », etc. (p. 204). Un des noms des offrandes est [hiéroglyphes] *mâïtou* (*justa*).

3. [hiéroglyphes] « ce qui est dans la maison »; c'est le nom de l'acte officiel, sorte d'inventaire, que l'on dressait au moment des transmissions ou mutations de propriété, telles que donations, ventes, testaments. Mâït constitue, à elle seule, toute la fortune du dieu, car elle peut tout créer.



de la terre viennent à toi, portant (*litt.* sous) Mâït[1], pour te donner tout l'orbe du disque solaire. Toi qui es l'unique, toi qui es le ciel d'en haut, ô Amon-Râ, Mâït s'unit à ton disque solaire; toi qui es haut et grand, le maître des dieux, Mâït se trouve parmi les dieux assemblés du cycle. Mâït vient à toi combattre tes ennemis : elle fait la grande (couronne) sur ta tête[2]. La majesté de Râ-Horkhouti se lève et te fait (présent de) Mâït dans tes grandes (possessions des) deux terres; Thot te fait donation de Mâït, ses deux mains (posées) sur ses beautés par-devant ta face; ton double est à toi, quand Mâït t'adore et que tes membres s'unissent à Mâït[3]. Tu es en joie, tu rajeunis à sa vue, le cœur d'Amon-Râ vit quand Mâït se lève au-devant de lui[4]; ta fille Mâït est à l'avant de

1. *Litt. : ra-ouï,* « les deux places de la terre... ».
2. Mâït est elle-même la couronne, comme l'œil d'Horus (cf. chap. IX, p. 42 et 118).
3. L'embrassement de Mâït donne son âme au dieu. Cf. p. 125.
4. L'expression est fréquente dans les textes réunis par Schiaparelli (II, p. 189, 194).



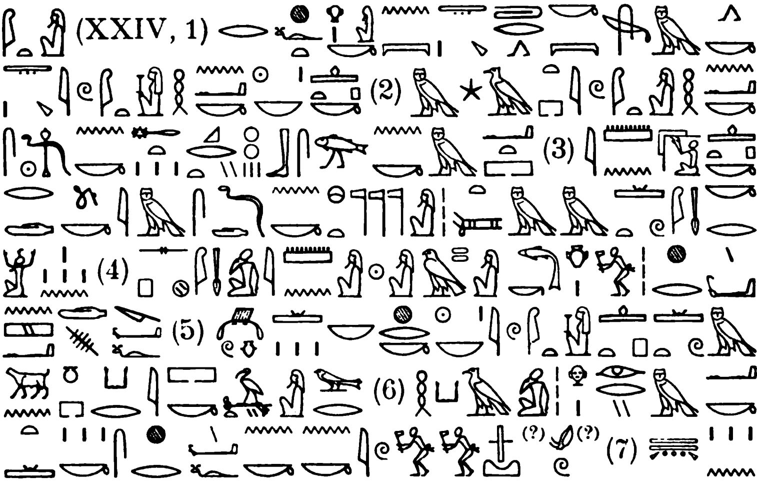
ta barque Sakti[1], c'est elle, la seule qui soit dans ta cabine, tu existes parce que Mâït existe, et réciproquement Mâït existe; elle pénètre dans ta tête, elle se manifeste devant toi pour l'éternité. On t'a fait (l'offrande de) Mâït pour que ton cœur soit en paix, pour que ton cœur vive d'elle, pour que ton âme vive, ô Amon-Râ. Mâït se transforme en ta cuisse[2], elle agrée ton nom, (celui du) « maître des dieux »; Mâït s'est posée face à ton visage, et Râ se lève, il anéantit tes adversaires[3]; Mâït est stable à l'avant de ta barque Sakti. Quand tu viens à l'orient du ciel, les cynocéphales[4], qui résident au ciel, traversent (avec toi); les occidentaux te

1. Au *Todtenbuch*, chap. cxxx, l. 17, on dit aussi que Mâït est à l'avant de la grande barque solaire où navigue le défunt osirien.

2. La cuisse est l'offrande. Sur *ouhâ*, cf. Chabas, *Rosette*, p. 44.

3. Schiaparelli, II, p. 198 : « ton uræus (à laquelle Mâït s'identifie) est stable sur ta tête pour renverser tes ennemis » (cf. p. 194). Au *Todtenbuch*, les chap. xviii, xix et xx, relatifs soit à la « réalisation de la voix », soit à la « couronne de Mâ khroou », répètent cette idée que Mâït aide à renverser les ennemis d'Osiris et du défunt osirien; voir particulièrement chap. xix, l. 12-15.

4. Les cynocéphales, et les singes en général, sont consacrés à la lune, naviguent dans la barque solaire, protègent l'œil d'Horus, frappent les bêtes typhoniennes, et acclament les dieux solaires. Cf. Lefébure, *Le mythe osirien*, p. 52.



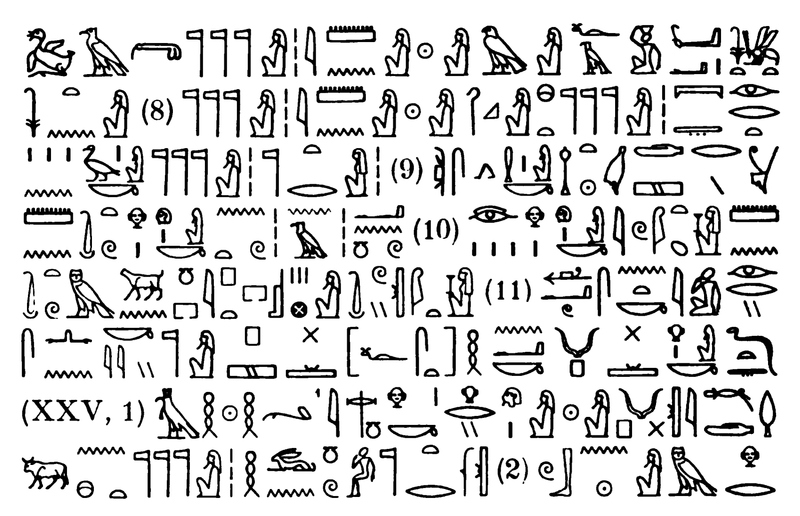
font l'offrande, et Mâït est face à ton visage dans le ciel et sur la terre, que tu tournes au ciel, ou que tu marches sur terre; Mâït est avec toi chaque jour, quand tu te reposes dans le Douaït: Mâït est avec toi quand tu éclaires les corps des cercles (infernaux) et que tu montes dans la demeure cachée[1]; tu (y) es en paix et en vigueur par elle. Le cycle des dieux assemblés te dit: « Tu réalises la voix[2] pour des millions d'années (*litt.* de fois) », Amon-Horkhouti réalise la voix; les impies sont abattus par son glaive, toutes réjouissances sont par devers toi chaque jour. Mâït s'est posée dans l'intérieur de ta chapelle[3]; Thot, le grand magicien, a fait ta protection magique[4], et il abat pour toi le méchant soumis (?). Les deux régions obéissent (?) au mâle des dieux,

1. Cf. Schiaparelli, II, p. 198. Celui qui apporte Mâït « donne les souffles à ceux qui sont dans la demeure mystérieuse ».

2. Sur l'expression *mâ khrôou*, dans ses rapports avec Mâït, voir p. 152 sqq.

3. Schiaparelli, II, p. 195 : « Ton cœur est joyeux quand tu vois celle qui est dans ta chapelle; (les dieux) exultent quand ils voient Mâït à ta suite. » La chapelle est plus particulièrement la cabine-naos de la barque divine, où reposent le dieu et son offrande Mâït.

4. Schiaparelli, II, p. 196. Thot dit : « J'ai donné l'œil d'Horus à celui-ci, l'œil est une protection magique pour son maître. »



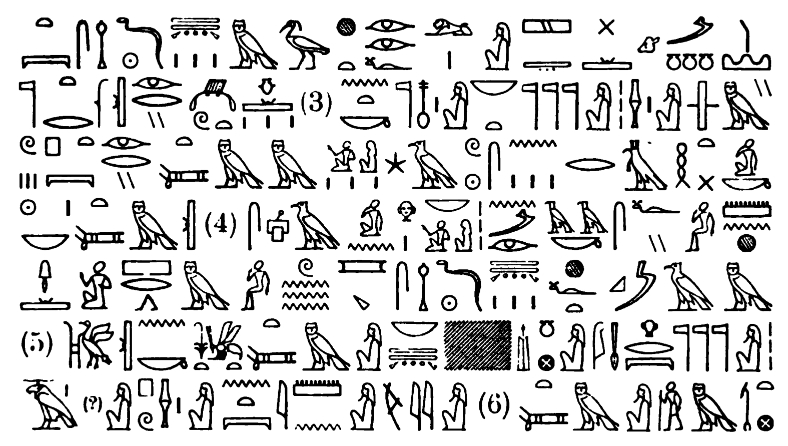
Amon-Râ, Horus qui lève le bras, le roi du Sud et du Nord, le roi des dieux Amon-Râ, régent du cycle des dieux de la terre et du ciel, et tes fils (*litt.* ton fils), les dieux et les déesses, font la conduite à Ta Majesté. La couronne blanche et la couronne rouge sont établies sur ta tête[2]; ce sont elles, les beautés de ton chef; et Mâït est stable à l'intérieur d'Apitou, deux fois stable est Mâït, elle est l'Unique, et c'est toi qui l'as créée, nul autre dieu ne l'a partagée avec toi, toi seul (la possède) à jamais, éternellement.

» Salut à toi, le chef, Râ, qui ouvres l'arbre sacré[3], le taureau du cycle des dieux, l'enfant qui se renouvelle pério-

1. Le signe 𓂻, à l'encre rouge, indique ici une division dans le texte. Les éditeurs des *Papyrus de Berlin* comptent, à partir d'ici, un chapitre distinct.

2. Cf. Schiaparelli, *Libro dei funerali*, II, p. 197-198.

3. « Râ, qui ouvre l'*àshed* », semble devoir être comparé à Osiris, « l'Unique dans l'acacia », « celui dont l'âme se pose sur l'*àshed* ». Au point de vue mythique, écrit M. Lefébure (*L'arbre sacré d'Héliopolis, Sphinx*, V), l'*àshed* symbolisait la retraite nocturne du soleil, et par extension d'Osiris, ou même de tous les dieux et de tous les mânes considérés comme habitant l'autre monde » (p. 5). On trouve, en effet, des tableaux où le roi divinisé (Lepsius, *Denkm.*, III, 169) et le mort osirien (Virey, *La Tombe des Vignes*, *Recueil*, t. XXII, p. 96) siègent dans l'arbre sacré, comme Râ ou Osiris.



diquement, celui qui se lève dans le ciel et qui éclaire les deux régions de ses deux yeux, le lion mystérieux à la tête du pays de Manou[1], le divin qui crée les réjouissances. C'est toi, le dieu bon, maître des dieux, forme (ou chef) des habitants du ciel, qui fais que les mortels à leur matin (sont à) t'implorer chaque jour, sans qu'aucune face d'hommes ne se rassasie de ta vue. Enfant parfait qui sors du *Noun*, les deux régions s'éclairent quand tu les as formées. Le roi du Sud et du Nord, Toum, maître des deux régions, (grand) dans On, qui réalise la voix, chef des dieux, c'est cet oiseau (?), chef du ciel, Amon, le chéri, Toum, le grand dans Thèbes. »

L'offrande de Mâït, faite au dieu par le roi-prêtre, est une scène d'une importance capitale dans les tableaux des temples égyptiens. De même que, dans notre texte, cette offrande couronne les rites de l'entrée au sanctuaire, de même, dans la décoration des temples, la présentation de Mâït occupe la place d'honneur, qui est la paroi du fond du sanctuaire; c'est donc l'aboutissement du culte[2]. Comme le dit à plu-

1. *Manou*, la « cime de *manou* », est la montagne d'occident qui reçoit Râ au coucher du soleil. Cf. *Todtenbuch*, éd. Naville, I, pl. CCXII, L *a*.

2. Voici les présentations de Mâït qu'on trouve dans Lepsius, *Denkm.*, III, 139, 174, 182, 183, 200, 201, 219, 220, 223, 257, 273, 274, 284; IV, 1,

sieurs reprises le texte de notre rituel, le roi-prêtre « fait monter Mâît » ([hiéroglyphes], cf. chap. xv, p. 61), ou « entre avec Mâît » (chap. xxii, p. 81), ou « fait don de Mâît » (chap. xlii, p. 138) à la divinité. Au rituel funéraire, le même acte est défini, au même moment du culte, par les mêmes expressions.

Quelle signification doit-on attacher à la présentation de Mâît? On s'accorde à reconnaître une intention symbolique dans ce fait qu'on substitue aux offrandes matérielles, [hiéroglyphes] *mâïtou* (*justa*), l'oblation d'un symbole abstrait, la déesse Mâît. Mais l'interprétation de ce symbole a entraîné beaucoup d'égyptologues à des considérations métaphysiques. Un des sens du mot *mâït* est celui de « chose vraie, *vérité* »; on en a conclu qu'offrir Mâît aux dieux c'est leur présenter « le Vrai, le Bien, le Beau ». Le culte grossier des premiers âges, le repas matériel, se transformerait ainsi en une manifestation intellectuelle, en une offrande morale.

Sans nier que le mot *mâït* ne signifie souvent *vérité*, ni que la déesse Mâît ne puisse personnifier cette abstraction, je crois, cependant, que, dans les cultes divin et funéraire, l'offrande de Mâît n'avait pas, le plus souvent, cette signification symbolique. Les développements, pourtant prolixes, du chap. xlii, non plus que les légendes des tableaux dans les temples, ne mettent pas en évidence que Mâît soit « le Vrai, le Beau, le Bien » offerts par l'humanité à ses dieux comme seule nourriture agréable. A mon sens, Mâît symbolise non la force morale, mais la force matérielle : c'est la vie qu'elle donne au dieu, et non l'intelligence ou la raison.

La forme graphique du nom de Mâît peut nous aider à définir sa nature. « Mâît » s'écrit tantôt par la coudée [hiéroglyphe] *mâ*, mesure de longueur qui évoque l'idée de « justesse, conformité

8, 18, 19, 24, 34, 35, 44, 47, 68, 69, 72. Mariette a donné toutes les références des présentations de Mâït à Dendérah (*Texte*, p. 7, n. 2).

à la mesure[1] », d'où « chose exacte, réelle, vraie, opposée à fausse[2] ». « Mâït » est aussi la plume 𓆄 *mâ,* dont le sens symbolique a été parfaitement défini par M. Grébaut[3]. « Lue *mâ* et *shou*, mots signifiant « lumière », la plume 𓆄, avec ses barbes, symbolisait les rayons (solaires). La déesse (Isis) fait de la lumière avec ses plumes[4]. Sur le front du dieu, la double plume 𓆄𓆄 (*shouti*) semble le symbole de la double lumière... levé, (le soleil) irradie la lumière avec sa double plume[5]... On conçoit, dès lors, l'échange des yeux solaires et des deux vipères avec les deux plumes dans l'emploi de coiffures, et l'identification des deux plumes avec les deux yeux et les deux vipères, affirmée au chap. XVII du

1. M. Pierret, *Études égyptologiques,* II, p. 94 sqq., a fort bien établi ce sens : « Qui dit vérité dit conformité de l'idée avec son objet, dont le contraire est l'erreur; conformité de ce qu'on dit avec ce qu'on pense, dont le contraire est le mensonge... La conformité se prouve par la comparaison, aussi le mot égyptien a-t-il pour déterminatif et pour idéogramme l'instrument type de la comparaison et de la mesure, la coudée ou règle 𓌷. »

2. Voir les exemples cités par Pierret, *loc. cit.*, p. 95 : les offrandes vraies ([hiéroglyphes]), le corps qui ne se décompose pas et qui est vrai ([hiéroglyphes]; la traduction *réel* serait ici meilleure). Ajoutez les exemples fréquents : pierres, vraies, [hiéroglyphes]; lapis-lazuli vrai, [hiéroglyphes] (Brugsch, *Wört., Suppl.*, p. 530); fonctions administratives vraies, effectives, réelles : [hiéroglyphes], etc. D'où le copte **ⲙⲉ**, **ⲙⲏⲓ**, *veritas, verus, justus.*

3. *Des deux yeux du disque solaire* (*Recueil,* I, p. 116). Les notes données sont celles citées par M. Grébaut. Mes additions sont entre ( ).

4. *Hymne à Osiris* de la Bibliothèque Nationale, l. 15 (Chabas, *Œuvres,* I, p. 108 : [hiéroglyphes]).

5. M. Grébaut cite ici le texte du 22[e] tableau d'Abydos, qui est celui de notre chap. IX (cf. p. 42) : « Tu as pris tes deux plumes ([hiéroglyphes]), ta couronne blanche avec l'œil d'Horus, ton œil droit avec l'œil droit (plume); ton œil gauche avec l'œil gauche (plume). » — Voir les textes cités p. 47, n. 3, qui identifient les plumes avec les yeux d'Horus.

Todtenbuch : « Ce sont les deux grandes vipères devant la face du père Toum, autrement dit, ses deux yeux, ses deux plumes sur sa tête[1]. » — J'ajouterai aux textes cités par M. Grébaut un bon exemple matériel d'une représentation symbolique du rayon solaire par la plume : au tombeau de Meràb[2] (IVe dynastie), parmi les apports d'objets funéraires, figure un petit obélisque, dont la pointe est caressée par la plume lumineuse, . Concluons que symbolise le rayon solaire : d'où les expressions telles que « Râ se lève avec Mâït, il point à l'horizon avec Mâït », « Mâït, dans le ciel, illumine les deux terres de ses beautés (rayons)[3] ».

Ainsi Mâït semble signifier « la réalité », d'une part, et « la lumière », d'autre part. Pour les Égyptiens, le rapport entre « réalité » et « lumière » s'établissait aisément. Les dieux avaient créé le monde par deux procédés : une émission lumineuse sortie de leurs yeux, une émission sonore sortie de leur bouche. Nous reviendrons plus loin sur la création par le son; la création par la lumière explique que Mâït, « lumière », signifie aussi « ce qui existe, ce qui est réel et vrai, la réalité ».

1. *Todtenbuch*, chap. XVII, l. 13-14.

2. Lepsius, *Denkm.*, II, pl. 22 *c*. A rapprocher des textes gravés sur la base des obélisques d'Hâtshopsitou, qui décrivent l'éclat dont brillent les pyramidions des obélisques, lorsque le disque solaire se lève entre eux deux (Lepsius, *Denkm.*, III, 24 *s*, l. 7).

3. Textes cités par Pierret, *Études égyptologiques*, II, p. 97 : ; p. 99, on dit aux morts : , ou bien : « Je vous ai amené les rayons (ou Mâït) », « j'ai fait monter sur vous les Mâït (ou les rayons) ». — Sur le sens de « rayons du soleil », voir Grébaut, *Hymnes à Amon-Râ*, p. 264-270.

On ne peut contester à Mâït ce caractère de déesse de la lumière, que l'étymologie du nom révèle déjà. Au chap. XLII, Mâït est qualifiée « fille du soleil[1] » (pl. XXI, 5), titre qu'elle partage avec Shou[2] ( ), le dieu qui est, en quelque sorte, le doublet idéographique de Mâït. Un texte religieux nous affirme d'ailleurs que Mâït est un des noms de Shou[3]. D'après notre papyrus, la déesse éclaire l'univers avec Râ (pl. XXIV, 1-2); elle s'unit au disque solaire (pl. XXII, 8), elle épand ses rayons (pl. XXIII, 2), elle siège dans la barque solaire (pl. XXII, 4-5), elle possède tout l'orbe du soleil (pl. XXII, 7-8). Enfin les deux plumes de la couronne solaire, et cette couronne même, ne sont autre chose que Mâït (pl. XXII, 1; XXIII, 1; XXI, 5); nous avons vu précédemment (chap. IX, p. 42 et 47, n. 3), que plumes et couronnes sont aussi les yeux d'Horus; donc, la double Mâït est un synonyme des deux yeux Horus[4].

Or, les yeux d'Horus ont créé les hommes et les choses[5], quand les yeux de la face céleste ont *vu* l'univers, celui-ci a existé (chap. XXXVII, p. 129); les rayons du soleil, tels qu'un flot de larmes, ont inondé l'univers[6]; les sécrétions des yeux

1. Sur Mâït, fille du soleil, voir Ph. Virey, *Le tombeau de Rekhmarâ*, p. 13, pl. XL; p. 149, pl. XXXVI, et ci-dessus, p. 126. Cf. *Todtenbuch*, CXLI *a*, 4, et Lanzone, *Dizionario*, p. 276-278, pl. CVIII-CIX. Sur une des figures, on voit Mâït s'élever des roseaux, telle qu'Horus naissant dans les marais.

2. Sur le rôle solaire de Shou, voir les textes cités par Grébaut, *Hymnes à Amon-Râ*, p. 179 et 265-266.

3. Chabas, *Papyrus magique Harris*, p. 53, pl. III, l. 2.

4. On appelle fréquemment Mâït « l'œil d'Horus »; cf. *Rekhmarâ*, p. 152.

5. Tous les dieux, tour à tour démiurges, ont aussi ce pouvoir de création par l'œil : les textes mentionnent les créations de l'œil de Râ, des yeux de Shou et Tafnouït, et d'Isis. Cf. Lefébure, *Le mythe osirien*, p. 122-126; Maspero, *Histoire*, I, p. 21, 156-158.

6. Cf. Maspero, *Mémoires sur quelques papyrus du Louvre*, p. 40-41, où il est dit que les pleurs ( ) sont des rayons divins ( ).

d'Horus ont ainsi donné la vie ou l'existence à tout ce qui est nécessaire aux hommes et aux dieux. Les aliments solides et liquides, les étoffes, les parfums canoniques, tout ce dont le culte divin ou funéraire prévoit l'usage « non seulement émanait du soleil, œil d'Horus, mais encore n'était que l'œil d'Horus sous des apparences diverses, et se présentait sous son nom dans les sacrifices[1] ». Ainsi la lumière a créé toute réalité.

Mâït, ai-je dit, est cette réalité[2]. Aussi, d'après notre texte, les aliments dont se nourrit le dieu (pl. XXI, 4; XXII, 6-7), les vêtements et les parures dont on le couvre (pl. XXII, 3-4), tout son état de maison et son patrimoine (pl. XXII, 6), sont-ils des formes de Mâït comme de l'œil d'Horus. A la fin de la première entrée au sanctuaire, le roi-prêtre apporte l'œil d'Horus; à la fin de la seconde entrée, il « fait monter la Réalité » auprès du dieu : après le don de l'âme, œil d'Horus, c'est l'offrande de tout ce qui a été créé par l'œil lui-même. La symétrie parfaite de ces deux moments du culte apparaît clairement dans les tableaux des temples : à Edfou, par exemple, sur la paroi du fond du sanctuaire, on voit seulement, avec la présentation de l'encens enflammé, l'apport des deux Yeux et des deux Mâït (cf. p. 173). Offrir Mâït au dieu, c'est donc lui donner tout ce qui vit réellement; c'est le mettre en possession non d'une *Vérité* morale, mais de toute la *Réalité* matérielle que lui-même a créée.

Nous avons vu que lorsque le dieu (ou le défunt) est mis en possession de l'Œil et de Mâït, il est qualifié de *mâ khrôou*. Si l'on applique à cette expression, où figure le mot *mâ*, le sens que nous avons trouvé en Mâït, on tra-

1. Maspero, *Histoire*, I, p. 158, et commentaires du texte de *Pépi II*, l. 224 sqq. (cf., sur l'identification des diverses offrandes avec l'œil d'Horus, Brugsch, *Wört.*, p. 103; *Suppl.*, p. 106-114).

2. La traduction « réalité », « réel », « réaliser », a été proposée déjà par Virey, *loc. cit.*, p. 101, n. 7, et p. 149, n. 2.

duira « réaliser la voix » ou « qui réalise la voix »; ce qui s'éloigne sensiblement de « juste de voix », « véridique », « proférant la vérité », « vrai de parole », interprétations proposées respectivement par Maspero, Devéria, Grébaut, Pierret[1]. Pour justifier cette traduction nouvelle, il convient de préciser à quel moment du culte on applique l'expression *mâ khrôou* au dieu ou au défunt.

Dans le rituel du culte divin, l'épithète *mâ khrôou* apparaît au moment où le dieu savoure le repas dans les fumées de l'encens et dans le chant des hymnes (chap. XLI, p. 137), puis quand on lui présente Mâït (chap. XLII, *in fine*), enfin, pendant l'offrande des bandelettes et des fards (chap. LIII et LIV). Dans le rituel du culte funéraire, c'est aussi après l'onction des huiles canoniques qui suit le sacrifice et l'*âp ro*[2]. Le dieu et le mort, au moment où on les appelle *mâ khrôou*, sont donc en possession de leur âme, de leurs offrandes, de tous leurs pouvoirs royaux et divins. En effet, consultons les chap. X et XLVIII du *Livre des Morts* (chapitre de se manifester en *mâ khrôou*) et les chap. XIX et XX (chapitre de la couronne de *mâ khrôou*) : il en résulte qu'un défunt *mâ khrôou :* 1° triomphe de ses adversaires au jour d'émettre les paroles ([hiéroglyphes] ou [hiéroglyphes]) en sa qualité de [hiéroglyphe][3]; 2° règne sur les deux terres, couronné par les dieux comme un héritier de Seb; 3° possède la faculté de manger de sa bouche et de recevoir les offrandes sur l'autel d'Osiris. Au total, puissance victorieuse, royauté divine, nourriture assurée, tels sont les privilèges que le *mâ khrôou* tient d'un

1. Le sens *voix*, et non *parole*, de [hiéroglyphes] a été établi par Maspero dans son mémoire : *Sur l'expression mâ khrôou* (ap. *Études de mythologie*, I, p. 93-114), où sont citées et résumées les dissertations de Devéria, Grébaut, Pierret, Stern.

2. Schiaparelli, *Libro dei funerali*, II, p. 36. Cf. Maspero, *Études de mythologie*, I, p. 318.

3. Voir les textes cités par Maspero, *Études de mythologie*, I, p. 93-103, d'après les mémoires de Devéria, Lefébure, Grébaut, Pierret, Stern.

certain état de sa voix *khrôou*, qu'il s'agit de définir, et qui s'exprime par le mot *mâ*. Faut-il traduire *mâ* par justice, justesse, vérité ou par réalité?

M. Maspero estime que cet état de la voix consiste à « n'avoir pas la voix fausse »; l'homme *mâ khrôou* a la voix *juste* » et sait réciter les formules ritualistiques « sans faute d'intonation[1] ». Les dieux et les morts, et les vivants à l'occasion du culte, étaient tenus de prononcer correctement les mots ou les phrases capables de repousser les divinités typhoniennes, faute de quoi, le charme de la voix n'opérait pas. L'idée en elle-même est fort vraisemblable; mais les Égyptiens l'exprimaient-ils par la formule *mâ khrôou*? A ce sujet, les textes ne disent rien. Au contraire, ils nous renseignent avec précision sur ce que la voix peut *réaliser*, quand cette voix est émise par un dieu ou par un mort osirien. A mon sens, c'est à ce point de vue qu'il faut attaquer le problème de l'expression *mâ khrôou*.

La voix des dieux a une puissance créatrice semblable à celle de leurs yeux : le monde a été *nommé* par les dieux en même temps qu'il a été *vu;* leur verbe a créé l'univers, comme leur vision l'a révélé[2]. Les hymnes nous ont conservé souvent des définitions précises du pouvoir créateur de la voix du dieu, comparé à celui de ses yeux : « Il a édifié les hommes avec les pleurs de son œil; il a parlé ce qui appartient aux dieux » ([hiéroglyphes]

1. Maspero, *Sur l'expression mâ khrôou* (*Études de mythologie*, I, p. 105, 109, 112).

2. Voir plus haut, chap. XXXVIII, où il est question de la création du nom de toutes les choses, [hiéroglyphes]. La théorie de la création de l'univers par la voie a été formulée par Maspero, *Études de mythologie*, II, p. 372-385, et *Histoire*, I, p. 146-148; l'auteur insiste surtout sur la puissance créatrice de la voix de Thot et des dieux hermopolitains. Il convient d'étendre cette puissance aux autres démiurges et à tous les dieux et morts osiriens, sans parler des vivants qui sont en état de grâce. Voir plus loin, p. 164.

( )[1]; ou bien : « les hommes sortent de ses deux yeux, les dieux se manifestent sur sa bouche » ( )[2]; notre papyrus dit de même : « les dieux se manifestent quand il parle » (, chap. XIX, p. 70). Cette émission de la voix créatrice est souvent caractérisée par l'expression « émettre des paroles », « lancer des ordres » (*outou maditou*) ; ainsi, au chap. LII, on dira de l'œil de Râ : « il fait l'émission de paroles, il crée le cycle des dieux par cette émission » ( ); de même s'expriment d'autres hymnes : « il a émis des paroles et les dieux se manifestent » ( )[3]. La voix est donc par excellence l'organe noble de création, puisqu'elle a engendré les dieux et les morts osiriens[4].

La voix crée aussi tout « ce qui est nécessaire aux dieux »

1. Ad. Erman, *Zeitschrift*, XXXVIII, p. 24, *Hymne à Râ*, d'après un ostracon du musée de Gizeh. Ce qui appartient aux dieux, on le verra plus loin, ce sont les offrandes.

2. Grébaut, *Hymnes à Amon-Râ*, p. 16-17.

3. Grébaut, *Hymnes*, p. 11. Cf. *Proceedings S. B. A.*, XII, p. 348.

4. Les morts osiriens sont certainement compris dans les dieux que crée la bouche divine; cf. *Pépi II*, l. 1325 : « c'est ta figure (statue, momie) qui sort de la bouche de Râ », ; l. 850 : « ta figure sort de la bouche d'Anubis », . — Pendant l'impression de cette étude, a paru une nouvelle monographie sur la doctrine du verbe créateur à l'époque grecque, dans ses rapports avec les théories mythologiques égyptiennes (R. Reitzenstein, *Religionsgeschichtliche Fragen*, Strasbourg, 1901). Dans le chapitre *Schöpfungsmythen Logoslehre*, l'auteur emprunte à Brugsch des rapprochements intéressants, mais croit à tort (p. 73) que la théorie du verbe créateur est due en Égypte à l'influence grecque. — Les textes cités ici démontrent que l'idée de la force créatrice du verbe existe déjà nettement dès les textes des pyramides.

( )[1] et en particulier les offrandes divines et funéraires. M. Maspero a excellemment démontré qu'un des noms les plus usuels pour les offrandes (*pir khrôou*) doit se traduire littéralement « sortie, manifestation de la voix »; « la voix qui sort, dit-il, est, en pareil cas, le repas même[2] ». Mais il est utile d'insister sur cette idée et de montrer comment, dans le culte égyptien aussi, le verbe se fait chair. Un texte d'un tombeau d'El-Kab nous explique, à propos de la formule du repas funéraire , que « ce qui sort à la voix, au dire des ancêtres, c'est pareil à ce qui sort de la bouche du dieu » ( )[3]. De même, trouve-t-on aux textes des pyramides, à propos du défunt : « Son pain à lui, (c'est) ce qu'a dit Seb, ce qui sort de la bouche des neuf dieux » ( )[4]. Quand on s'adresse aux dieux, on ne définit pas autrement leurs offrandes : « Venez en paix, leur dit le roi, sortez vers la parole de Râ, posez-vous sur mon *pir khrôou* » (

1. Erman renvoie, à propos de ce texte déjà cité page précédente, n. 1, à un hymne à Thot publié par M. de Tourajeff (*Zeitschrift*, XXXIII, p. 123), où Thot, « le dieu qui donne les paroles et les écrits, fait prospérer les maisons et temples, et fait connaître aux dieux (leur donne) tout ce dont ils ont besoin » ( ).

2. Voir surtout *La table d'offrandes des tombeaux égyptiens*, p. 30-31.

3. Tylor, *The tomb of Paheri* (pl. IX, l. 41); cf. Lepsius, *Denkm.*, III, 13 *a*, et Brugsch, *Thesaurus*, p. 1536.

4. Pyr. d'*Ounas*, l. 234; cf. *Pépi Ier*, l. 601 : « la terre a ouvert la bouche à ce Pépi, et Seb lui a parlé, et ce Pépi est grand comme un roi régnant, comme Râ ». Ailleurs (*Pépi II*, l. 849), Osiris « écoute ce que dit Seb quand celui-ci consacre Osiris en dieu à qui font offrande les veilleurs de Pou » (etc.).

)[1]. L'œil d'Horus, qui crée les offrandes, est une parole que les dieux et les morts entendent et qu'ils s'assimilent[2].

La voix des dieux, qui crée l'univers et tout ce qui existe, y compris les offrandes, est parfois définie d'une façon plus vivante : dans certains cas, on voit clairement qu'elle n'est rien moins que la « voix du ciel » (, ϩⲣⲟⲩ ⲙ ⲡⲉ, *tonitru*, var. : , ϩⲣⲟⲩⲃⲁⲓ)[3], c'est-à-dire la foudre elle-même. Les textes des pyramides affirment que lorsque « le ciel parle, la terre tremble, Seb s'agite, les deux régions divines rugissent », alors « la cérémonie du labourage s'accomplit (fondation de la tombe ou du temple), l'offrande est consacrée sur les deux mains du défunt[4] », puis le défunt se manifeste au ciel, va au « champ

1. *Edfou*, I, p. 42, au moment de la libation et de la fumigation. Je donnerai plus loin ce texte en son entier.

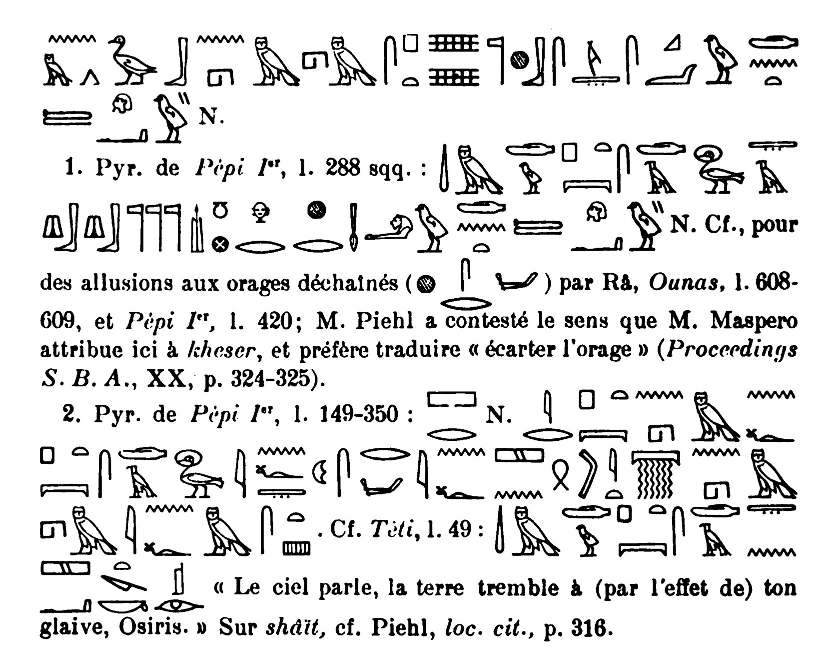
2. Cf. p. 156, n. 4. Voir aussi *Mirinri*, l. 191 : ... ... « l'œil d'Horus, cette parole »; *Pépi II*, l. 402 : « l'œil d'Horus, cette substance... dont Horus a parlé auprès de Seb ». ; l. 769 : « toutes les choses que te dit Horus », suit l'énumération des offrandes, l. 856 : « Pépi II vit de ce dont vit Horus, de ce qu'émet Horus » ( ). On dit aussi que l'œil d'Horus vient parler au mort (*Pépi Ier*, l. 13); près de l'œil, on entend la parole des dieux (*Pépi Ier*, l. 448); quand un dieu parle sur la tête du mort, cela lui assure les provisions (, *Pépi Ier*, l. 672). Aussi les morts osiriens « prennent la parole d'Horus et s'unissent à elle » (, *Téti*, l. 265); même expression pour les dieux, chap. XIX, p. 70.

3. Dans le récit de voyage aux côtes syriennes, conservé au papyrus Golénischeff (*Recueil*, XXI, p. 81), on dit, à propos d'un orage sur mer, qu'« Amon fait de la voix dans le ciel » ( ). Sur cette expression, voir les exemples donnés par Brugsch, *Wört.*, *Suppl.*, p. 956 et 934.

4. Pyr. de *Pépi Ier*, l. 304 :

des offrandes », s'assied, sceptre en main, sur son trône de fer, émet les paroles pour lui-même et tous les dieux (…), tandis que ceux-ci viennent à lui, le dos courbé et présentant (…) l'offrande. De même, quand l'uræus vivante de Râ a allaité le défunt, « alors le ciel parle, la terre tremble, les dieux d'Onou tressaillent à la voix, on présente l'offrande sur les deux mains du défunt[1] » ; désormais, les dieux du ciel et de la terre accueillent le défunt « venu tel qu'un fils de son père pour prendre l'offrande », son héritage.

Le défunt (ou le dieu osirien) ne se contente pas d'entendre la voix du ciel et de jouir de ce qu'elle crée; il en dispose lui-même, et sa voix, à lui aussi, sort au ciel comme la foudre. « Quand Pépi sort au ciel, voici que le ciel rugit pour lui, la terre tremble pour lui, car il a brandi l'orage, il a rugi comme Sit...[2] », alors il est roi, il est dieu; alors il crée par le verbe, il « dit ce qui est et fait exister ce qui



N.

1. Pyr. de *Pépi Ier*, l. 288 sqq. : … N. Cf., pour des allusions aux orages déchaînés (…) par Râ, *Ounas*, l. 608-609, et *Pépi Ier*, l. 420; M. Piehl a contesté le sens que M. Maspero attribue ici à *kheser*, et préfère traduire « écarter l'orage » (*Proceedings S. B. A.*, XX, p. 324-325).

2. Pyr. de *Pépi Ier*, l. 149-350 : … N. … Cf. *Téti*, l. 49 : … « Le ciel parle, la terre tremble à (par l'effet de) ton glaive, Osiris. » Sur *shâït*, cf. Piehl, *loc. cit.*, p. 316.

n'est pas » ( )[1], il est l'œil d'Horus personnifié ( ), et « il crée les offrandes » (N.)[2]. Ailleurs, « quand le ciel a flambé pour le défunt, quand la terre a tremblé pour lui » ( ), il devient le dieu qui « émet les offrandes par la voix » ( )[3]. A ce moment, « quand tu as parlé ( ), dit-on au défunt, tu sors à la voix ( )..., tu émets les paroles ( )..., tu marches comme marche Horus, tu parles comme parle Sit ( ), et tu manges la nourriture des dieux » ( )[4]. Un autre texte ajoute : « Le défunt s'élève et sort au ciel; son double *réalise la voix* auprès de Seb » ( )[5]. Cette voix, il semble bien qu'elle ait toute la puissance de la voix des démiurges, toute la sonorité de la « voix du ciel ».

Il semble donc que la foudre « voix du ciel » met au service du mort osirien sa puissance à la fois fécondante et destructive[6], et qu'elle coopère à la création des offrandes. C'est ici le lieu de rappeler que l'on donnait au défunt des

1. *Pépi Ier*, l. 345; cf. l. 364. Cf. *Recueil*, t. XIX, p. 176.
2. *Pépi Ier*, l. 347-348.
3. *Pépi II*, l. 969 et 971. — Cf. *Todtenbuch*, CXXVIII, l. 9, le défunt osirien répartit les offrandes aux dieux; alors il entend la voix de Maït le jour de projeter les offrandes » ( ). Voir Piehl, *loc. cit.*, p. 307.
4. Pyr. de *Pépi II*, l. 1321 à 1323; je ne cite que les mots caractéristiques.
5. Pyr. de *Pépi Ier*, l. 587.
6. Dans la mythologie de tous les peuples, la foudre joue un rôle à la fois destructeur et fécondant. Cf. article *Fulmen* (G. Fougères) dans le *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*.

simulacres de pains, des briques, des sceptres d'une substance appelée *tehen*, verre ou cristal, qui étaient cassés et enterrés dans la tombe. Lefébure a montré qu'avec ces briques et ces sceptres on frappait les impies et particulièrement Sit, et il ajoute : « Le mot *tehen*, si souvent déterminé par le ciel orageux (, ou), désignerait encore la foudre qui produit le verre des fulgurites et dont l'éclair brille comme le cristal; il est, en conséquence, fort possible que le *tehen*, avec lequel Shou punissait le monde et l'impie, ou qui tombait en briques sur la tête de Typhon, ait été parfois quelque chose comme le tonnerre avec lequel Zeus châtiait les méchants[1]. » Notons enfin qu'une des offrandes données aux dieux et aux morts, le laitage *zeserit*, , est parfois déterminé par un sceptre où la hampe est zigzaguée en forme d'éclair[2]. On sait que le lait des déesses, servi sur la table des dieux et des morts, est comparé à la flamme solaire[3] : peut-être faut-il voir dans *zeserit* une offrande créée par la « voix du ciel », comme le *tehen*. En tout cas, le sceptre-éclair *zeser*[4], comme le sceptre-foudre *tehen*, était aux mains des dieux et des morts osiriens.

De tous ces textes, il ressort que le mort et le dieu osiriens possèdent, après l'ouverture de la bouche et l'apport de l'œil d'Horus ou de Mâït, une puissance spéciale qui consiste à émettre des paroles créatrices. « On t'a donné, disent les formules funéraires au défunt, tes yeux pour voir, tes oreilles pour entendre, ce que dit ta bouche comme paroles[5]... —

1. *Proceedings S. B. A.*, XV, p. 451.
2. Pyr. de *Téti*, l. 111; *Pépi II*, l. 448.
3. Lefébure, *Rites égyptiens*, p. 35.
4. Pyr. de *Pépi II*, l. 295. Cf. mon étude *Du caractère religieux*, chap. IX.
5. Tylor, *Tomb of Paheri*, pl. IX, l. 7 :

Ta bouche est ouverte, dit-on à Amon, et ta parole est en elle[1]. » Nous savons maintenant l'importance de cette possession de la parole : grâce à elle, le dieu ou le mort émet des sons articulés ( ), qui font apparaître les offrandes ( ), ou, comme la foudre, font trembler le ciel et la terre, et forcent les dieux et les hommes à venir courbés par-devant le trône, d'où l'être osirien commande à la création avec tous les pouvoirs d'un démiurge.

Y a-t-il un rapport entre cette possession de la voix créatrice et la qualité de *mâ khrôou*? D'après le résumé, présenté plus haut, des chapitres de « sortir en », nous savons que le défunt *mâ khrôou* possède les pouvoirs royaux, émet des paroles ( ), triomphe de ses adversaires et bénéficie de sa nourriture. Or, cette nourriture « sort à la voix » (*khrôou*) : aussi dit-on des dieux que « leurs pains c'est le *mâ khrôou;* ce qu'on leur offre sur terre, c'est leur *mâ khrôou*[2] ». D'autre part, cette création de *khrôou* est donnée au dieu à ce moment et sous la forme de *mâït :* « ton *mâ khrôou*, ce sont tes *mâït* (ou tes offrandes) que Thot fait monter près de toi, pour que tu t'unisses à elles[3]. » Il y a donc relation certaine entre *mâït* et la qualité de *mâ khrôou :* aussi pourrons-nous attribuer au terme *mâ* de l'expression composée le sens que nous avons reconnu s'appliquer le mieux

dans une variante, *Recueil*, XIII, p. 175). Cf. *Todtenbuch*, chap. XXII, l. 1.

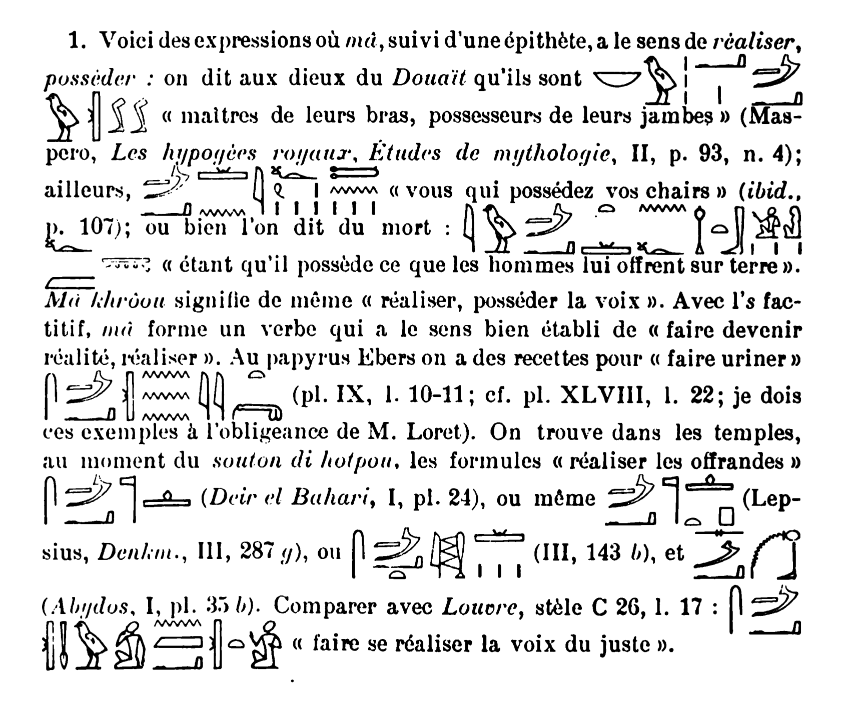
1. Voir chap. XXXVIII, p. 130.

2. Sharpe et Bonomi, *The alabaster sarcophagus of Oimenephtah*, I, pl. VI, D (cité par Pierret, *Études égyptologiques*, II, p. 98) :

3. *Papyrus de Berlin n° VII*, l. 88-89 (Pierret, *Études*, I, p. 12) : ; c'est la formule ordinaire de la présentation de Mâït. Au *Todtenbuch*, chap. XX, c'est encore Thot qui fait réaliser la voix d'Osiris et de tout défunt (Chapitre de la couronne de *mâ khrôou*).

à la définition de *Mâït* : « réaliser, réalité[1] ». *Mâ khrôou*, c'est donc *réaliser la voix*. Doit-on s'étonner si celui qui « réalise la voix » donne des ordres aux dieux et aux hommes, terrorise ses adversaires, crée ses offrandes? La « voix du ciel » est pour lui un aliment, une arme, une couronne; la foudre brille à son poing et le tonnerre gronde à sa voix; le trône de fer des dieux est son siège; le verbe fait chair est son pain; la création entière est son œuvre. Tels sont les privilèges du dieu ou du défunt *mâ khrôou*. Aucune des traductions proposées jusqu'ici pour *mâ khrôou*, « véridique, justifié, triomphant, juste de voix », ne rend le sens complet de l'expression : il semble, après explication, que l'idée égyptienne sera mieux comprise si l'on traduit *mâ khrôou* littéralement par *réaliser la voix*, ou *celui qui réalise la voix*, ou plus librement par « l'homme ou le dieu *à la voix créatrice* ».

Il importe d'ajouter que la force de la voix créatrice n'était



1. Voici des expressions où *mâ*, suivi d'une épithète, a le sens de *réaliser*, *posséder* : on dit aux dieux du *Douaït* qu'ils sont « maîtres de leurs bras, possesseurs de leurs jambes » (Maspero, *Les hypogées royaux*, *Études de mythologie*, II, p. 93, n. 4); ailleurs, « vous qui possédez vos chairs » (*ibid.*, p. 107); ou bien l'on dit du mort : « étant qu'il possède ce que les hommes lui offrent sur terre ». *Mâ khrôou* signifie de même « réaliser, posséder la voix ». Avec l'*s* factitif, *mâ* forme un verbe qui a le sens bien établi de « faire devenir réalité, réaliser ». Au papyrus Ebers on a des recettes pour « faire uriner » (pl. IX, l. 10-11; cf. pl. XLVIII, l. 22; je dois ces exemples à l'obligeance de M. Loret). On trouve dans les temples, au moment du *souton di hotpou*, les formules « réaliser les offrandes » (*Deir el Bahari*, I, pl. 24), ou même (Lepsius, *Denkm.*, III, 287 *g*), ou (III, 143 *b*), et (*Abydos*, I, pl. 35 *b*). Comparer avec *Louvre*, stèle C 26, l. 17 : « faire se réaliser la voix du juste ».

pas le privilège des seuls dieux ou des morts osiriens : sans quoi, on ne s'expliquerait pas que nombre de vivants, pharaons ou simples particuliers, s'attribuent, eux aussi, l'épithète *mâ khrôou*[1]. On ne s'est pas demandé en quelles circonstances les hommes vivants disaient qu'ils avaient la « voix créatrice » : dans les documents de la vie « civile », lettres de correspondance, papiers d'affaire publics ou privés, textes judiciaires ou administratifs, l'épithète [hiéroglyphes] n'apparait point; au contraire, elle accompagne les noms propres sur les monuments relatifs au culte funéraire ou divin. L'explication est aisée à fournir : tout homme qui célébrait le culte funéraire ou divin[2] entrait, par la force des purifications préliminaires, dans le monde des dieux (cf. p. 29). Devenu divin lui-même, il possédait, pour le temps du service sacré, la « voix créatrice », et s'en servait pour faire « sortir » les offrandes, mettre en fuite les adversaires du dieu et transmettre à celui-ci la vie divine : c'est ce qu'exprime clairement notre rituel, où Horus, c'est-à-dire l'officiant divinisé, déclare, dès le début du service sacré, « qu'il réalise la voix par son œil » ([hiéroglyphes] I, chap. I, p. 9-10). D'autre part, ceux qui reçoivent le culte funéraire, par la force des rites divins, deviennent aussi « possesseurs de la voix créatrice ». Les officiants, comme les adorés, peuvent donc s'attribuer l'épithète de *mâ khrôou*. L'état de grâce, que donne la qualité de *mâ khrôou*, était temporaire pour le commun des hommes; mais Pharaon, fils des dieux, dont la divinité était journellement renouvelée, avait la voix créatrice pour tous les actes royaux : à la guerre, il était *mâ khrôou* pour renverser ses ennemis; en temps de paix, il gouvernait les

1. Le fait que l'épithète *mâ khrôou* ne désigne pas forcément des morts a été mis en pleine lumière par Maspero (*Études de mythologie*, I, p. 108-109).

2. Maspero (*Études*, I, p. 109) arrivait à la même conclusion, mais par application de sa théorie sur la nécessité d'avoir la « voix juste » pour réciter les formules.

deux terres en *mâ khrôou*[1]. Régner, c'était renouveler sur terre la condition d'existence des *mâ khrôou* célestes.

1. Textes cités par Maspero, p. 111 : Thoutmès III est : . Voir aussi les nombreuses formules où il est question des rugissements (, mot qui caractérise aussi le bruit de la « voix du ciel » dans les textes précédemment cités) que le roi fait entendre pour terroriser ses ennemis (stèle de Thoutmès III, l. 3, etc.). Cf. les textes cités par Stern, *Zeitschrift*, 1875, p. 121.

La création des offrandes par la voix du roi est expressément indiquée dans plusieurs passages de la grande inscription d'Abydos : les courtisans disent au roi : ... (I, pl. 6, l. 38) « Maître des offrandes..., créateur des grands, édificateur des petits, lui qui crée par sa parole toutes provisions ». — Ou encore : « Notre prince, notre seigneur, notre Râ, Toum, vit des paroles de sa bouche ! » (I, pl. 6, l. 39). Voir aussi l'inscription d'Edfou (I, p. 42), déjà citée partiellement, où le roi dit aux dieux : « Venez en paix, vous qui sortez à la parole de Râ, posez-vous sur mon *pir khrôou* (ce qui sort à ma voix) vers moi, vos pains sortent pour moi parmi vous dans le ciel et la terre » ().

Ce serait le lieu, aussi, de citer les formules fréquentes par lesquelles on caractérise la force active des dieux, des rois et même des simples particuliers. On dit d'Hathor : « ce qui sort de sa bouche existe sur le champ », (*Dendérah*, II, 26) ; de même, le désir du roi « se réalise sur-le-champ, comme ce qui sort de la bouche du dieu » (, stèle de Piankhi, l. 79) ; d'un homme puissant on dira : « ce qu'il dit s'exécute et se réalise, comme ce qui sort de la bouche du dieu » (, Louvre, stèle C 26, l. 7-8). Cf. stèle de Kouban, et Stern, *Zeitschrift*, 1875, p. 122. Ici, la locution est devenue une formule du langage courant.

Après avoir énuméré les effets de l'apport par le roi-prêtre au dieu ou au mort osiriens de l'Œil et de Mâït, une dernière remarque est nécessaire pour l'interprétation de ces rites. La formule la plus usitée, la plus générale et en même temps la plus simple, pour caractériser la présentation de l'offrande, est celle-ci : « Je te présente l'œil d'Horus, ou Mâït, pour que tu te poses sur lui ou sur elle » ( )[1]. Se poser sur quelque chose, au sens égyptien, c'est s'unir à cette chose, au physique et moral; l'acte suprême du sacrifice est donc une « communion » du dieu et de l'offrande. Or, cette offrande, œil d'Horus ou Mâït, c'est la création entière. Le dieu, avant sa mort, l'avait proférée ou vue; il la créera encore quand l'œil ou la voix créatrice lui auront été rendues : ainsi, l'on offre en sacrifice, dans le culte égyptien, la créature au créateur, l'enfant du dieu au dieu lui-même. Les textes expriment avec précision cette idée dans une formule très fréquente : « donner, ou faire monter, l'œil à son maître, Mâït à son père, — Mâït au maître de Mâït, — l'œil ou Mâït à qui les a créés, — donner les offrandes au créateur des offrandes[2]. » En somme, comme dans beaucoup d'autres religions, « on offrait le dieu à lui-même[3] ». Il n'est pas inutile d'avoir présent à l'esprit que cette conception n'est pas une singularité des systèmes théologiques égyptiens, mais une idée générale commune à la plupart des religions : cela relèvera l'intérêt des présentations, un peu monotones, de l'œil d'Horus sous toutes ses apparences, qui vont suivre dans la partie du rituel réservée à la toilette du dieu.

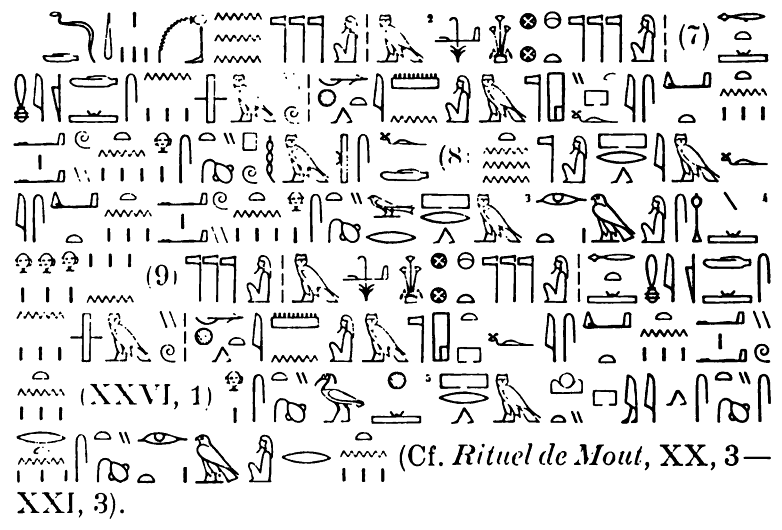
1. Pour l'œil d'Horus, cf. p. 71; pour Mâït, cf. p. 32. L'expression est fréquente dans les tableaux de présentation de Mâït, cités p. 147, n. 2.

2. Offrir Mâït à son maître, *Abydos*, 15e tableau, cf. p. 61, n. 3; — à son père, chap. XLII, *passim*; Lepsius, *Denkm.*, III, 139 *b* et 147 *b*; *Abydos*, 12e tableau, cf. p. 76, n. 1; — les offrandes au créateur des offrandes, *Abydos*, 25e tableau, cf. p. 61, n. 3. Ces formules sont communes à toutes les époques.

3. Hubert-Mauss, *Du sacrifice*..., p. 128.

Les dieux parèdres associés au service sacré

43. (XXV, 6) [hiéroglyphes] [1] « Chapitre d'encenser le cycle des dieux ».



(Cf. *Rituel de Mout*, XX, 3—XXI, 3).

Paroles à dire : « Les dieux du Sud et du Nord sont purifiés, le grand cycle des dieux au complet qui est à la suite d'Amon dans son temple. Ah! mettez vos deux mains sur ce parfum, il est agréable, (c'est) la sécrétion du dieu, sortie de lui. Ah! mettez vos deux mains sur le fort (*litt.* grand) parfum sorti de l'œil d'Horus, qui revivifie les faces des dieux du Sud et du Nord, du grand cycle des dieux au complet, qui est à la suite d'Amon dans son temple. Ah!

1. *Rituel de Mout*, var. : [hiéroglyphes].
2. Var. : [hiéroglyphe]. Plus loin, *qad* est écrit *qadnou*.
3. Var. : [hiéroglyphe].
4. Var. : [hiéroglyphes].
5. Var. : [hiéroglyphes] *khou* est un des noms de l'œil d'Horus et peut être déterminé par l'œil (Brugsch, *Wört.*, *Suppl.*, p. 131).

mettez vos deux mains sur le parfum bienfaisant sorti de l'horizon; son parfum vient vers vous, le parfum de l'œil d'Horus vers vous. »

Ce chapitre n'a d'autre but que d'associer expressément les dieux parèdres de la divinité principale du temple, au sacrifice, dont la fumée monte avec l'encens vers leurs mains et vers leurs narines (cf. p. 119). Dans certains rituels on associe par une simple phrase les parèdres au dieu qui reçoit le culte (voir plus haut, p. 81, n. 2); ici on exprime cette intention par un chapitre distinct. Le rituel funéraire associe aussi les dieux au repas présenté au mort osirien[1].

La toilette du dieu

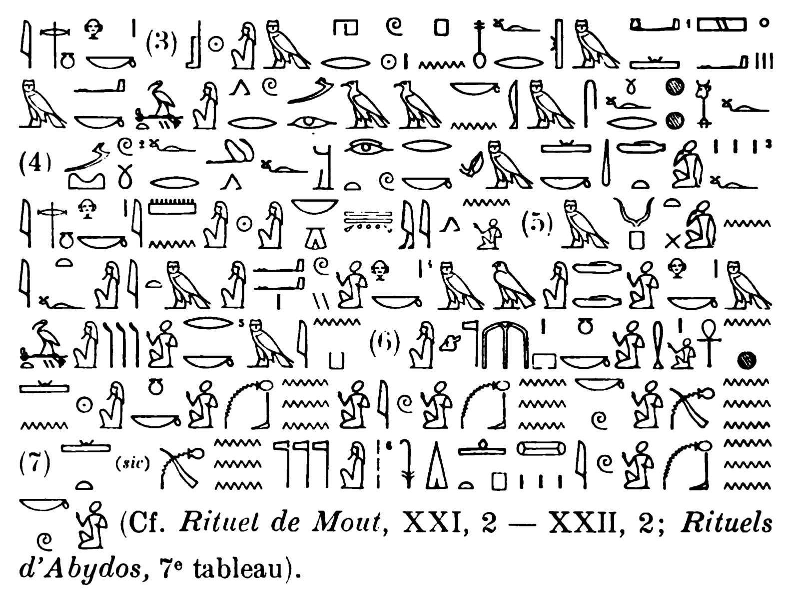
A. *Préliminaires de la toilette du dieu*

Quand le dieu a été remis en possession de sa divinité, de son âme, de son énergie créatrice et des offrandes qu'elle a créées, on procède à la toilette de la statue divine. Ce sera le sujet des chapitres du rituel qu'il reste à expliquer.

Pour vêtir et nettoyer la statue, il fallait nécessairement la tirer du naos ou de la cabine de l'arche où elle reposait. De là des chapitres préliminaires pour « porter les mains sur le dieu » et pour « prendre le coffret » qui contient les vêtements et tout ce qui est nécessaire à la toilette du dieu. Tous ces rites sont communs au culte funéraire comme au culte divin.

44. (XXVI, 2) « Chapitre de mettre ses deux bras sur le dieu ».

1. Schiaparelli, *Libro dei funerali*, II, p. 175 et 204.
2. *Rituel de Mout* supprime *f* après les deux bras.



(Cf. *Rituel de Mout*, XXI, 2 — XXII, 2; *Rituels d'Abydos,* 7e tableau).

Paroles à dire : « Salut à toi, Amon-Râ, seigneur de Karnak, salut à toi, Sokaris, salut à toi, Osiris, en ce beau jour de présenter l'offrande du sable. Voici Thot venu pour te voir, la bandelette (*nemes*) à son cou, la queue (*sedit*)[7] à

1. *Rituel de Mout* ajoute *m* devant *shaou*.

2. *Abydos*, var. : (Amon), (Harmakhis), (Phtah).

3. *Abydos*, var. : « sa voix ». Deux textes donnent *res ùr k*.

4. *Rituel de Mout* ajoute après *her*.

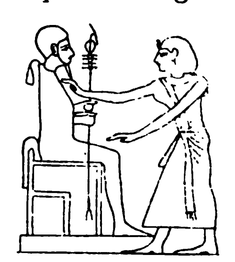
5. *Abydos*, var. : tous les textes donnent pour .

6. *Abydos*, var. (Amon) : « Moi, je suis le prophète vivant; je me suis purifié; moi, je suis le prêtre; moi, je suis purifié, car je me suis purifié; mes purifications sont comme les purifications des dieux ».

7. J'adopte ici le texte d'Abydos. La queue *sedit* est peut-être le bandeau de la couronne, *sed* ou *shed*, que le roi coiffait dans le *pa douaït*

son dos; éveille-toi, que tu entendes ses paroles. Salut à toi, Amon-Râ, seigneur de Karnak; je suis venu en messager de mon père Atoumou. Mes deux bras sont sur toi comme (ceux d')Horus, mes deux mains sont sur toi comme (celles de) Thot, mes doigts sont sur toi comme (ceux d')Anubis, chef du pavillon divin. Moi, je suis l'esclave vivant de Râ, moi, je suis le prêtre, car je me suis purifié; mes purifications (sont) les purifications[1] des dieux. Le roi donne l'offrande, car je me suis purifié. »

Tout dans la rédaction de la formule indique son origine funéraire. On va procéder à la toilette du dieu; cette toilette, — on le verra par la suite, — sera celle d'une momie, — bandelettes, huiles et fards. Aussi les officiants procèdent-ils comme les embaumeurs de la momie d'Osiris, — du moins le roi-prêtre déclare-t-il qu'il va agir comme ont agi Horus, Thot, Anubis, pour le dieu mort Osiris.



Le roi met ses deux bras sur le dieu. (*Abydos*, I, p. 40, 7e tableau.)

C'est dans cette intention que le roi-prêtre saisit la statue, la fait sortir de l'arche ou du naos et l'établit sur le sable de la chambre d'or (« en ce beau jour de présenter l'offrande du sable »), comme on établit la momie des défunts pour les mêmes rites[2]. Les mêmes formules ont déjà servi lors de la prise de l'encensoir, — identifié à un dieu, — au début des premières purifications (cf. chap. II, p. 16).

Notons que le roi est de nouveau assimilé à Thot: nous

avant le service sacré, et dont le nœud pendait sur son dos (cf. *Du caractère religieux*..., chap. III).

1. Par distraction, le scribe, au début de la ligne 7, a écrit le groupe [hiéroglyphe] au lieu de [hiéroglyphe]; les leçons du rituel de Mout et du texte d'Abydos rétablissent le sens.

2. Schiaparelli, *Il libro dei funerali*, I, p. 22-23 : « Faire l'ouverture de la bouche au défunt N. dans la salle d'or, sur un tas de sable, au jour de revêtir le défunt de ses vêtements funèbres. »

avons vu déjà, p. 84, quel rôle important est dévolu à celui-ci dans les cultes divin et funéraire. On éveille Amon pour qu'il écoute la voix « créatrice » de Thot : c'est un rappel des hymnes développés où l'on adjure si souvent le dieu de s'éveiller (p. 122 sqq.).

45. (XXVI, 7) (8) « Chapitre de mettre les (*litt.* mes) deux bras sur le coffret pour faire les purifications ».

(9) (10) (Cf. *Rituel de Mout*, XXII, 3-6 fragments).

Paroles à dire : « Le grain (d'encens) vient (*bis*), vient le flux sorti de l'œil d'Horus. Ah ! j'ai coupé (*litt.* anéanti) mes ongles; ah ! Thot a coupé ses ongles ici; ah ! j'ai coupé et anéanti mes ongles[1]. Le roi donne l'offrande, car je me suis purifié. »

Comme d'habitude, l'objet que le prêtre touche de ses mains est assimilé à une divinité : le coffret et son contenu ne sont qu'une forme de l'œil d'Horus. Le prêtre a nettoyé ses mains avant d'ouvrir le meuble.

Les temples nous ont laissé des représentations de coffrets, généralement appelés *mirit*, l'on enfermait l'encens, les pots de fard et les quatre espèces de bandelettes de couleurs variées que nous verrons plus loin servir à la toilette du dieu. M. von Lemm a cité, dans son étude sur le Papyrus de Berlin, plusieurs textes relatifs à ces coffrets, et il a rappelé que, dans les temples ptolémaïques, une

1. Allitération probable entre l'encens *ânti* et *ânitou*, ongles. Pour le sens de *sesh*, cf. Brugsch, *Wört., Suppl.*, p. 1122.

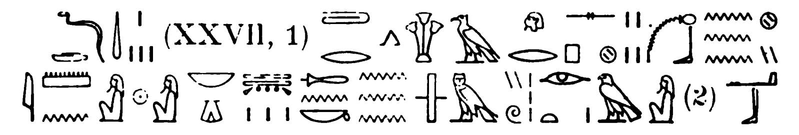
chambre était réservée à la conservation des étoffes sacrées (*hâït monkh*, « salle des bandelettes »)[1]. C'est sans doute de cette salle qu'on apportait le coffret ( ) dont il est ici question.

Dans le rituel funéraire, le plus souvent les cérémonies de l'habillage et des onctions faites à la statue commencent sans le préambule qui se trouve ici. Toutefois, au tombeau de Rekhmarâ[2], avant les offrandes des vêtements et des parfums, l'officiant (*kher-heb*) prononce un chapitre d'« ouvrir le coffret » ( ) qui contient les fards, les huiles, les bandelettes nécessaires à la toilette du mort. La formule n'est pas la même que celle qui est récitée ici, mais on voit l'identité des deux cérémonies.


Le roi consacre les coffrets à bandelettes et les offrandes. (*Louxor*, pl. XLIV.)

B. *Purifications par l'eau et l'encens* (Chap. XLVI-XLVIII)

46. (XXVI, 10) « Chapitre des purifications (avec) les quatre vases d'eau *Nemsitou* ».



1. O. v. Lemm, *Ritualbuch*, p. 57-59.
2. Ph. Virey, *Le tombeau de Rekhmarâ*, p. 127, l. 8-9. Cf. Schiaparelli, *Libro dei funerali*, II, p. 80.

(3) (Cf. *Rituel de Mout*, XXII, 7-8 fragments; *Rituels d'Abydos*, 32e tableau).

Paroles à dire, en tournant derrière (la statue) par quatre fois : « Purifié, purifié est Amon-Râ, seigneur de Karnak. Je te lance l'eau qui est dans (les vases), l'œil d'Horus; ton œil t'est offert, ta tête t'est offerte, tes os te sont offerts, et ta tête est établie sur tes os par-devant Seb. Thot l'a purifiée de ce qui ne doit pas t'appartenir. Purifié, purifié est Amon-Râ, seigneur de Karnak. (Dire) quatre fois. »



Le roi purifie la déesse avec l'eau et l'encens. (*Abydos*, I, p. 72, 32e tableau.)

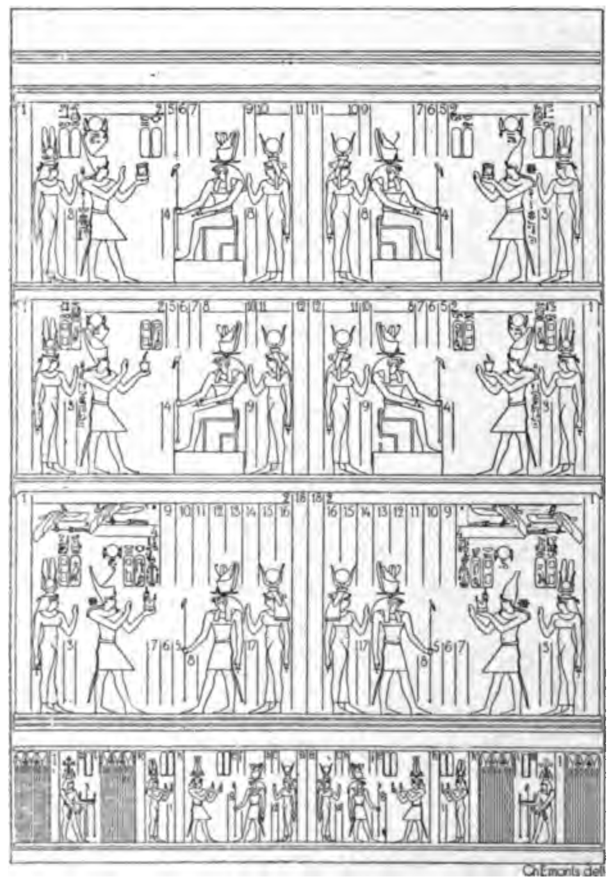
Il convient de ne pas séparer cette formule de celle des deux chapitres suivants, qui en donnent la continuation; d'ailleurs le texte n'établit pas ici une séparation formelle : le mot « chapitre » n'est pas employé.

47. (XXVII, 4) « Faire les purifications avec quatre vases d'eau *dosheritou* ».

(5) (6) (7) (Cf. *Rituels d'Abydos*, 32e tableau).

Paroles à dire, en tournant derrière (la statue) par quatre fois : « Purifié, purifié est Amon-Râ, seigneur de Karnak.





PAROI DU FOND DU SANCTUAIRE D'EDFOU

Le roi fait au dieu la double offrande : 1° de Màït, 2° de l'encens, 3° de l'œil d'Horus. (Rochemonteix-Chassinat, *Edfou*, I, pl. XIII *b*.)

Je te lance l'eau qui est dans (les vases), l'œil d'Horus rouge (*dosherit*); ton œil t'est offert, tes os te sont offerts, et ta tête est établie sur tes os par-devant Seb. Thot l'a purifiée de ce qui ne doit pas t'appartenir. Thot, il donne l'œil d'Horus

à lui (Amon). Purifié, purifié est Amon-Râ, seigneur de Karnak. — (Dire) quatre fois. »

Les purifications avec les vases *nemsitou* et *dosheritou* comptaient parmi les rites les plus usuels de la religion égyptienne. Les vases sont au nombre de quatre pour chaque catégorie, ce qui correspond aux quatre points de l'horizon, aux quatre régions divines de l'univers; il y a deux catégories de vases, ce qui correspond à la division binaire du monde et du temple.

Il y a aussi pour les purifications par l'eau deux formules typiques. L'une affirme que les purifications reçues par le dieu ou le mort osirien sont celles que les dieux des quatre parties du monde reçoivent eux-mêmes et transmettent à Osiris : nous trouvons ces paroles plus loin aux chap. LX-LXIII consacrés à de nouvelles purifications; le rituel du culte funéraire les applique à la présentation des vases *nemsitou* et *dosheritou*. L'autre formule est celle donnée ici : elle n'invoque les dieux des quatre parties du monde que par le rite de la quadruple présentation des vases; elle réserve la plus grande partie de son texte à l'idée de la reconstitution du cadavre osirien.

Ces deux formules correspondent à deux intentions différentes. Le texte des rituels funéraires se propose surtout d'assurer la propreté matérielle et la pureté morale du dieu ou du défunt : notre chapitre y fait une allusion en disant que l'eau détache du dieu « ce qui ne doit plus lui appartenir ». Cette phrase apparait aussi dans la formule funéraire; nous l'avons citée déjà (p. 36, n. 1; p. 57; p. 76, n. 1), nous la retrouverons aux chap. XLVI et XLVII. Il convient de la rapprocher, en outre des textes funéraires réunis par Schiaparelli[1], de passages analogues du « Livre des respirations » :

1. Schiaparelli, *Il libro dei funerali*, I, p. 30-35, avant l'ouverture de la bouche, et II, p. 128-130, avant le repas funéraire. La formule des vases *dosheritou*, qui est la plus complète, se traduit ainsi : « L'*ami* tourne quatre fois derrière (la statue du mort) avec quatre vases d'eau

« O Osiris N., tu es purifié. Ton cœur est pur, ta partie antérieure a été purifiée, ta partie postérieure a été nettoyée, ton intérieur (a été rempli) de *bed* et de natron; il n'y a pas un membre en toi qui (soit souillé) de péché; Osiris N. a été purifié par les oblations des champs des offrandes[1]... » Ainsi la statue divine, comme la statue humaine, est, avant la célébration des rites, l'image d'un corps physiquement et moralement impur, que les ablutions et les fumigations lavent de toute souillure.

Le texte du rituel divin se propose surtout de donner, avec l'eau, l'œil d'Horus au dieu : le résultat en est que la tête et les os de l'être purifié lui sont rendus dans leur intégrité. Le rituel funéraire mentionne aussi cette intention, mais avec la seule phrase : « tu as pris ta tête, on t'a offert tes os par-devant Seb. » Nous savons déjà à quelles idées font allusion ces formules (cf. chap. xx, p. 73-75) : ici comme ailleurs, le dieu ou le défunt sont censés recouvrer au complet leurs corps, que Sit avait démembré, comme il avait fait de celui d'Osiris. Ainsi les variantes des deux rédactions s'expliquent par la part plus ou moins prépondérante qu'on donne à l'une ou à l'autre idée. Notons aussi le rôle de l'alli-

dosheritou. — Vases, 4. — « Tes purifications sont les purifications d'Horus, tes purifications sont les purifications de Sit, tes purifications sont les purifications de Thot, tes purifications sont les purifications de Sopou. Dire quatre fois : Je te lance (l'eau) qui est en eux, les deux yeux d'Horus rouges (*dosheritou*). Thot l'a purifié de ce qui ne doit pas rester en lui. » La formule des vases *nemsitou* donne la phrase : « Tu as pris ta tête, tes os te sont offerts par-devant Seb. » Voir aussi les textes des Pyramides cités p. 74, n. 1, p. 75, n. 3.

1. J. de Horrack, *Le livre des respirations*, p. 5-6 et pl. I, l. 9 :



tération dans les deux formules : ici on mentionne les « purifications » (*âb*) du dieu ; là, on appelle *âb* le « présent » de son corps reconstitué.

La place occupée dans les rituels par ces chapitres des ablutions, par les vases *nemsitou* et *dosheritou*, est assez variable. Aux tableaux d'Abydos, les purifications par les quatre vases se font à la fin des cérémonies ; ici, on les trouve au début de la toilette du dieu ; dans les rituels funéraires elles précèdent l'ouverture de la bouche, mais on les répète avant de servir le repas sacré. La place logique de ces ablutions semble être au début des cérémonies, puisqu'elles concourent à la reconstitution du corps divin qui doit précéder tous autres rites : aussi dans les temples voit-on parfois les vases présentés au dieu dès le début du service sacré[1].

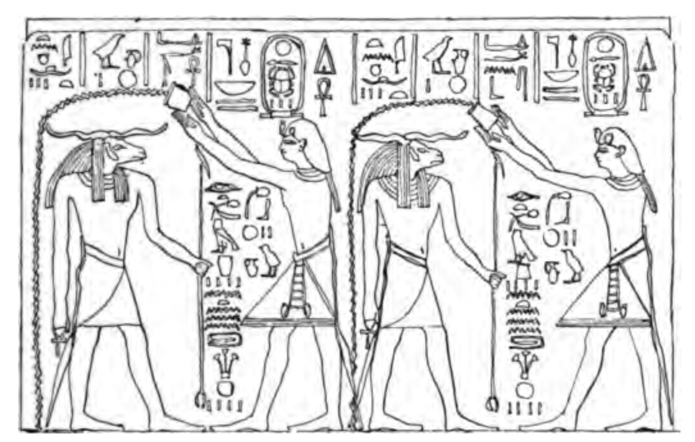
48. (XXVII, 7) « Faire les purifications avec la résine ».

(8) (9)

1. Mariette, *Dendérah*, salle U, II, 38. Le roi fait l'ouverture de la bouche à Sokar-Osiris. Derrière lui un prêtre porte quatre vases *nemsitou ;* légende adressée au dieu : « Ta Majesté se lave avec les quatre vases. » — Derrière, un prêtre porteur de quatre vases *dosheritou ;* légende : « Le *Sotmou* lave son père avec quatre vases *dosheritou* » et « tout double divin se lave avec les quatre vases *dosheritou* ». — De même dans la crypte n° 5, le roi présente à Hathor les deux séries de vases (*Dendérah*, III, 51, l. et m.) ; la formule des vases *nemsitou* dit : « Je te lance les quatre vases d'eau *nemsitou* pour laver ton corps, pour parfumer ta tête ; ils lavent tes os, ils te lavent par ce qui sort d'eux ; purifiée, purifiée est Hathor. » Dans la plupart des cas, la légende des scènes trouvées dans les temples se réduit à l'indication : « Tourner quatre fois avec les quatre vases » et « purifié, purifié » est tel dieu. Voir Lepsius, *Denkm.*, III, 7, 17, 19, 22, 23, 29 *b*, 66 *c*, 67, etc. ; *Abydos*, I, app. B, 5e tableau, et les tableaux gravés sur l'obélisque d'Hâtshopsitou (pl. II) et dans le sanctuaire d'Edfou (pl. III).

(10) (Cf. *Rituels d'Abydos*, 32e tableau).

Paroles à dire : « Purifié, purifié est Amon-Râ, seigneur de Karnak, Amon-Râ, Kâmoutef, chef de sa grande place. Je te lance l'œil d'Horus, pour que vienne son parfum vers



Aménophis II fait la libation avec les vases *nemsitou* et *dosheritou*. (Lepsius, *Denkm.*, III, 66 c.)

toi. Purifié, purifié est Amon-Râ, seigneur de Karnak. (Dire) quatre fois. »

La formule est ici réduite à une invocation au dieu et à une définition de l'offrande[1]. Dans le rituel funéraire, la présentation des vases est suivie aussi d'une purification par la résine; mais celle-ci s'accompagne d'une formule beaucoup plus détaillée, que nous retrouverons fidèlement reproduite, pour le culte divin, aux chap. LIX et LXIII de notre papyrus.

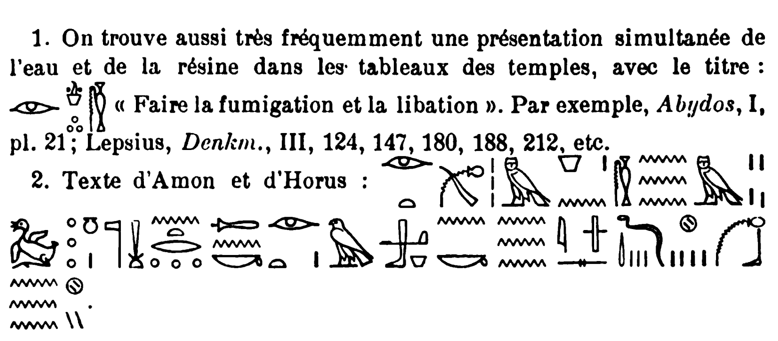
J'ai dit que les chap. XLVI, XLVII et XLVIII ne présentaient point entre eux la rubrique de séparation habituelle. Dans les rituels d'Abydos, les chap. XLVI, XLVII et XLVIII sont

1. La formule, soit sous cette forme abrégée, soit plus développée, est souvent gravée dans les temples. Cf. *Abydos*, I, pl. 23; Lepsius, *Denkm.*, III, 189 *b* (Ipsamboul); Mariette, *Dendérah*, II, 56, 57, 59, etc.

aussi condensés en un seul[1], qui forme le 32[e] tableau, avec le titre : « Faire les purifications avec le vase d'eau fraîche et les quatre grains d'encens. » Le début de la formule rappelle celui des chap. XLVI et XLVII : « On te lance l'œil d'Horus pour que te lave l'eau qui est en lui. Paroles à dire quatre fois : Purifié, purifié est Amon-Râ[2]. » Le reste de la formule se retrouve, comme les textes funéraires correspondants, aux chap. LIX, LXI et LXIII de notre papyrus.

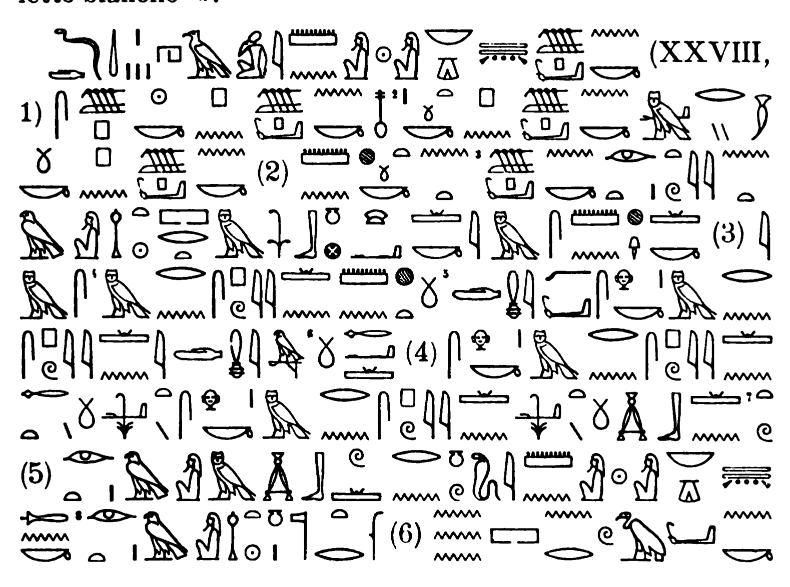
C. *Habillage de la statue divine* (Chap. XLIX-LIII)

Les ablutions faites, le prêtre procédait à l'habillage de la statue divine, à l'aide de pièces d'étoffe ou bandelettes : leur présentation s'accompagne de formules qui constituent les chap. XLIX à LIII de notre papyrus. Ce qui caractérise cette partie de notre rituel, c'est sa parfaite ressemblance avec les textes d'Abydos, d'une part, et avec les textes du rituel funéraire, d'autre part. M. Schiaparelli, dans son édition du *Libro dei funerali* (II, p. 15-36), a reproduit le rituel divin d'Abydos en transcription courante, sous les prières destinées aux morts, comme un des éléments constitutifs de son édition des textes funéraires : la transcription du papyrus d'Amon y peut figurer au même titre et n'apporte pas de variante appréciable. La comparaison des rituels des cultes divin et funéraire se fait donc ici d'une façon en quelque sorte mécanique et sans nécessiter de commentaire.


1. On trouve aussi très fréquemment une présentation simultanée de l'eau et de la résine dans les tableaux des temples, avec le titre : « Faire la fumigation et la libation ». Par exemple, *Abydos*, I, pl. 21; Lepsius, *Denkm.*, III, 124, 147, 180, 188, 212, etc.

2. Texte d'Amon et d'Horus :

49. (XXVII, 10) « Chapitre de la bandelette blanche[1] ».



1. *Abydos*, titres, Amon : . Le texte d'Amon comprend d'abord la phrase suivante : « Je t'ai lancé l'œil d'Horus; les dieux sont braves par lui qui les a formés (?), viens... », etc. Horus, titre : N.

2. *Abydos*, var. : .

3. *Abydos*, var. : .

4. *Abydos*, var. : .

5. *Abydos*, var. : .

6. *Abydos*, var. : .

7. *Abydos*, var. : .

8. Après , le texte d'Abydos continue ainsi :

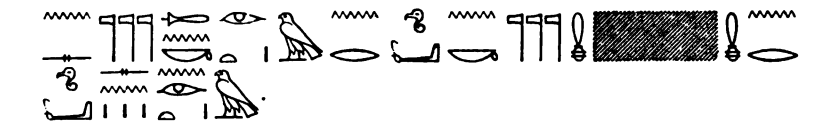
(7) (Cf. *Rituels d'Abydos*, 19e tableau, 1re partie).

Paroles à dire : « Ah ! Amon-Râ, seigneur de Karnak, tu as pris cette (bandelette) brillante (qui est) tienne, tu as pris cette belle (bandelette qui est) tienne, tu as pris ce tien vêtement, tu as pris cette tienne bandelette, tu as pris cet œil d'Horus blanc, sorti de Nekhabit, pour que tu te lèves avec lui, que tu sois achevé (*monkhou*) par lui en ce sien nom de *monkhit*, pour qu'elle rassemble (*dmà*) ta face en ce sien nom de *àdmà*, pour qu'elle agrandisse (*ââ*) ta face en ce sien nom de *aâït*, pour qu'elle modèle (*qemâ*) ta face en ce sien nom de *qemâït*. Je t'ai muni (*tebou*) de l'œil d'Horus avec l'équipement (*tebou*) de Rannout, ô Amon-Râ, seigneur de Karnak. Je te lance l'œil d'Horus blanc de la maison de l'eau qui se renouvelle, pour que les dieux te rendent fort, les dieux le rendent fort (l'œil), de même qu'ils se sont fortifiés avec l'œil d'Horus. »

D'après le 19e tableau d'Abydos, la récitation de cette formule accompagnait la présentation de deux pièces d'étoffe blanche, d'une coupe allongée en forme de bandelettes. Le texte semble indiquer que ces bandelettes étaient surtout réservées à l'emmaillotement de la tête. La formule elle-même est composée sur le modèle ordinaire du développement par allitération : chacune des propriétés de la bandelette, son état d'achèvement, sa grandeur, son aptitude à mouler, à mo-



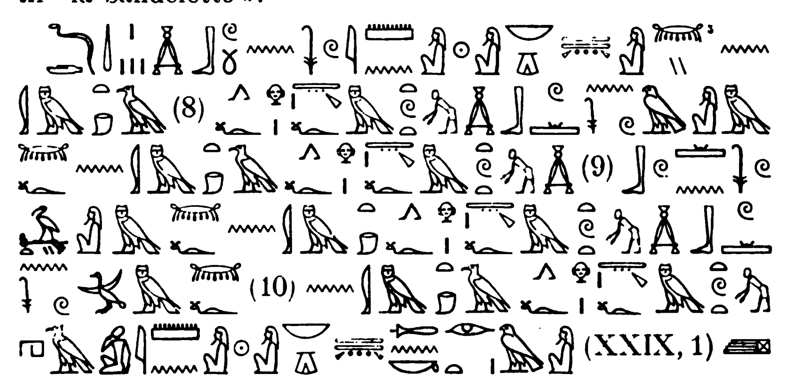
Le roi offre au dieu les bandelettes blanches. (*Abydos*, I, p. 54, 19e tableau.)



deler les formes, à les rassembler, devient en quelque sorte une qualité abstraite, qui donne son nom à l'objet et qui se communique au dieu qui en reçoit l'offrande. La traduction ne peut donner qu'une idée bien imparfaite de ces allitérations et de ces jeux de mots et d'idées, auxquels se complaisaient les Égyptiens.

Au nombre des cinq textes funéraires que M. Schiaparelli[1] a comparés avec le texte divin d'Abydos, il en est un de particulièrement intéressant, parce qu'il a été retrouvé sur les propres bandelettes de la momie d'une certaine Nestafnouït, qui vivait à l'époque ptolémaïque. La même formule y était écrite que celle qu'on récitait en habillant les statues des dieux[2], identifiées, comme on le voit, à des momies osiriennes.

50. (XXVIII, 7) [3] « Chapitre de revêtir[4] la bandelette ».



1. *Libro dei funerali*, II, p. 15 sqq.

2. G. Ebers, *Ein strophisch angeordneter Text auf einer Mumienbinde*, ap. *Zeitschrift*, 1878, p. 50.

3. Les rituels d'Abydos (texte d'Amon seul, texte d'Isis mutilé, illisible) séparent ce chapitre du précédent par un simple , sans titre spécial.

4. *Litt.* « munir de ».

5. *Abydos*, var. : , etc.

(2) (Cf. *Rituel de Mout,* XXIII, 1-6, fragments; *Rituels d'Abydos,* 19e tableau, 2e partie).

Paroles à dire : « Amon-Râ, seigneur de Karnak, l'a revêtu de son manteau pour qu'il marche sur la terre (*litt.* sa terre) en forme de momie[1]; Horus l'a revêtu de son manteau pour qu'il marche sur sa terre en forme de momie; Thot l'a revêtu de son manteau pour qu'il marche sur sa terre en forme de momie; Sopou l'a revêtu de son manteau pour qu'il marche sur sa terre en forme de momie[2]. Ah! Amon-Râ, seigneur de Karnak, je te lance l'œil d'Horus pour que tu t'en rassasies dans le grand château du prince qui est à Héliopolis. Amon-Râ, seigneur de Karnak, ton double est rassasié, malgré (*litt.* contre) tes adversaires. »

La comparaison de ce chapitre avec les passages parallèles des nombreux rituels funéraires cités par M. Schiaparelli permet d'éclaircir quelques-unes de ses obscurités. Deux des textes funéraires donnent le nom complet du vêtement *sheta* ou [3] *shetamouti,* dont le sens

1. a, comme déterminatif, non le signe ci-dessus, mais un homme courbé qui tord ses deux bras, comme pour nouer une bandelette. Ce mot vient de la racine qui désigne, dans les textes de l'Ancien Empire, soit l'embaumeur, soit l'embaumement; , avec le déterminatif de la momie, est le nom caractéristique de l'homme emmailloté et embaumé.

2. Au rituel d'Abydos, la formule, au lieu d'émaner, comme dans notre papyrus, successivement d'Amon, d'Horus, de Thot, de Sopou, d'Amon, met en action avec les mêmes termes Amon, Horus, Amon, un dieu dont le nom est en lacune, puis Amon, Thot, Amon. Le commencement de la phrase finale est aussi en lacune.

3. Schiaparelli, *Libro dei funerali,* II, p. 23. *Shetat* est un des noms donnés à la déesse Nekhabit, le vautour femelle qui

initial dérive sans doute de la racine *sheta*, « cacher, couvrir ». Il faut noter qu'au décret de Rosette, dans un passage relatif à l'habillement des statues divines, nous retrouvons plusieurs des mots techniques qui ont désigné les vêtements divins aux chap. XLIX et L : ce sont les termes [hiéroglyphes] « habiller les dieux avec leurs vêtements », qui correspondent en démotique à [hiéroglyphes] « faire l'habillage » et en grec à τὸν στολισμόν[1].

Le chap. L est un des plus frappants parmi ceux qui assimilent le culte divin au culte funéraire. Il semble qu'on ait ici usé de la formule funéraire, sans même prendre soin de l'adapter à un culte divin; le texte s'adresse à Amon, et cependant on dit à ce dieu qu'« Amon lui-même le revêt de son manteau ». Dans le culte funéraire, quatre dieux, qui président aux quatre parties du monde, donnent au mort le talisman qui lui permettra de sortir sur terre, aux quatre coins de l'horizon, en sa forme de momie; le texte trouvé sur les bandelettes de la momie de Nestafnouït ajoute ces mots significatifs (pour qu'elle marche sur sa terre en forme de momie) « dans son beau tombeau, dans la nécropole Rostaou d'Abydos ». Le dieu Amon est ainsi identifié à la plus vulgaire momie; son double, comme le double d'un mortel, ira se rassasier à Héliopolis, au temple de Râ, et s'y mettre à l'abri de ses ennemis[2]. Rien dans notre formule n'indique une distinction de personne entre Amon et tel ou tel mort; aussi parle-t-on au dieu, traité en mortel osirien, d'un dieu Amon-Râ qui lui donne son vêtement, comme d'une

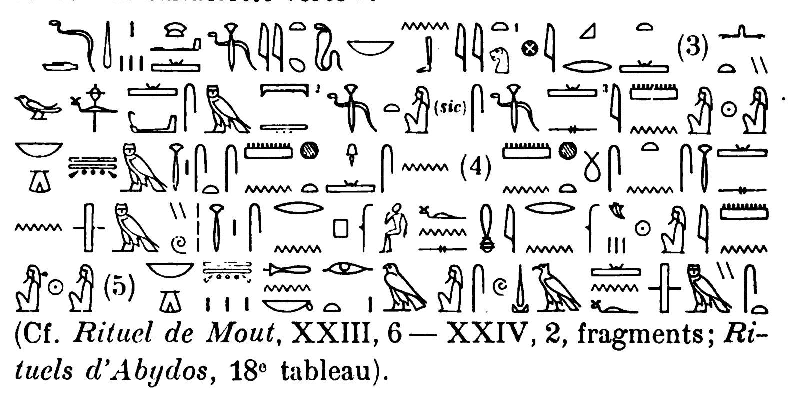
protège et « couvre » de ses ailes les dieux et les morts (Brugsch, *Wört.*, *Suppl.*, p. 1208). Au chapitre précédent, on dit que la bandelette blanche vient d'El-Kab, ville de la déesse Nekhabit.

1. Brugsch, *Wört.*, *Suppl.*, p. 1151.

2. Un des textes funéraires cités par Schiaparelli (II, p. 27) donne la variante : « ton double est rassasié, malgré tes adversaires, auprès de ton père (Râ dans Héliopolis) », ce qui permet de préciser le sens des derniers mots du chap. L.

personnalité distincte de la sienne. Rien de plus significatif que cet emploi naïf du rituel funéraire à l'usage des divinités.

51. (XXIX, 2) « Chapitre de revêtir la bandelette verte ».



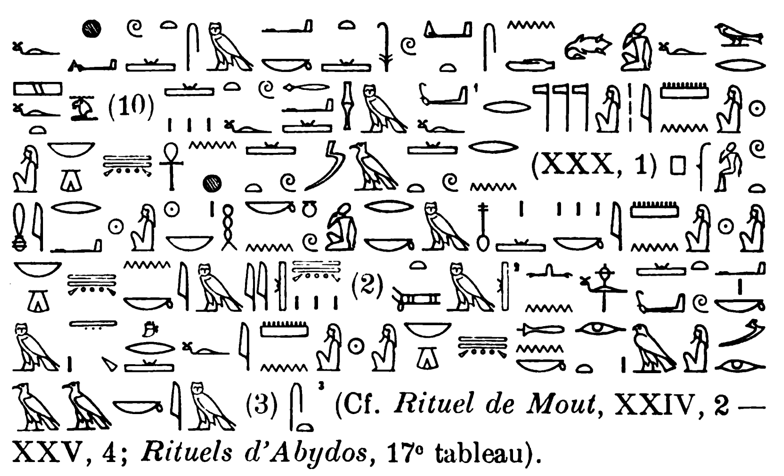
(Cf. *Rituel de Mout*, XXIII, 6 — XXIV, 2, fragments; *Rituels d'Abydos*, 18e tableau).

Paroles à dire : « *Ouazit* se lève, la maîtresse de Nibit, l'excellente que nul ne repousse dans le ciel ni sur la terre; ma (bandelette) verte (*ouaz*), elle reverdit Amon-Râ, seigneur de Karnak, avec sa verdeur, elle (le) rend parfait (*monkh*) par cette sienne bandelette *monkhit;* elle (le) reverdit par ce qui est dans sa verdeur; il refleurit par elle, comme refleurit Râ. O Amon-Râ, seigneur de Karnak, je te lance l'œil d'Horus; il (Amon) est sauf par ce qui est en lui (l'œil). »

1. Les textes d'Abydos donnent la panthère entière au lieu de la tête seule.

2. *Abydos*, var. :

3. Le texte d'Abydos ne donne pas avant , et il continue , etc., « elle reverdit Amon-Râ par ses formes divines, elle le rend parfait par ces bandelettes, elle le reverdit », etc.



(Cf. *Rituel de Mout*, XXIV, 2 — XXV, 4; *Rituels d'Abydos*, 17e tableau).

Paroles à dire : « L'œil de Râ, seigneur des deux terres, se lève, (l'œil), régent du « Bassin des deux flammes », le grand maître de la terreur, la Majesté qui émet la parole, qui crée la neuvaine des dieux par ce qu'elle a émis. Il fait reverdir sa verdeur pour Amon-Râ, seigneur de Karnak, il le rend parfait (*smonkhit*) par cette sienne bandelette (*monkhit*), elle le reverdit, grâce à ce qui est dans sa verdeur. Viens[4], ô toi, parmi les dieux qui sont par-devant de lui (Amon), te levant au-devant de lui. Il le protège, il le défend, il donne qu'il (Amon) terrifie, qu'il soit puissant de craintes, grand par sa force plus que les dieux. O Amon-Râ, seigneur de Karnak, sois vivant, renouvelle-toi, rajeunis-toi comme Râ chaque jour. Des litanies (viennent) vers toi à cause de tes

1. *Rituel de Mout : skhem sou r noutirou nibou.*

2. *Rituel de Mout*, var. :

3. *Abydos*, var. : « Je te lance l'œil d'Horus pour que tu entendes par lui ».

4. *Abydos*, var. d'après le texte cité p. 185, n. 4 : « Viens par-devant lui, te levant au-devant de lui, le protégeant des doubles lions de l'Aker (gardiens des portes de l'Hadès), donnant qu'il soit craint parmi les dieux, vivant, renouvelé, rajeuni comme Râ chaque jour. Viennent vers toi des litanies, » etc...

beautés, ô Amon-Râ, seigneur de Karnak, et pour toi, (de la part de) ceux qui sont sur terre, les mortels. Ton bras n'est pas repoussé dans la terre entière, Amon-Râ, seigneur de Karnak. Je te lance l'œil d'Horus pour que tu voies par lui. »

La bandelette (rouge vif à Abydos) est ici identifiée à la déesse *Ouazit*[1], bien que son nom n'allitère pas avec celui de la déesse. Mais la couleur rouge est celle de la flamme, et précisément la déesse Ouazit est l'uræus qui s'enroule autour du front des dieux et des rois, protège le « devant » de la tête, et, vomissant la flamme[2], donne la vie aux bons, la mort aux impies. Le dieu s'identifie ainsi à Râ en recevant son œil, et, comme lui, vit en se renouvelant et en rajeunissant à l'aube de chaque jour; il est le plus redouté des dieux, et les hommes lui adressent les mêmes « litanies » (*hikanou*[3]) qu'au dieu Râ. On sait que cette destinée était celle qu'on avait imaginée pour Osiris et les hommes défunts, et c'est pourquoi des textes pareils figurent au rituel funéraire.



Le roi offre au dieu les bandelettes rouges. (*Abydos*, I, p. 52, 17e tableau.)

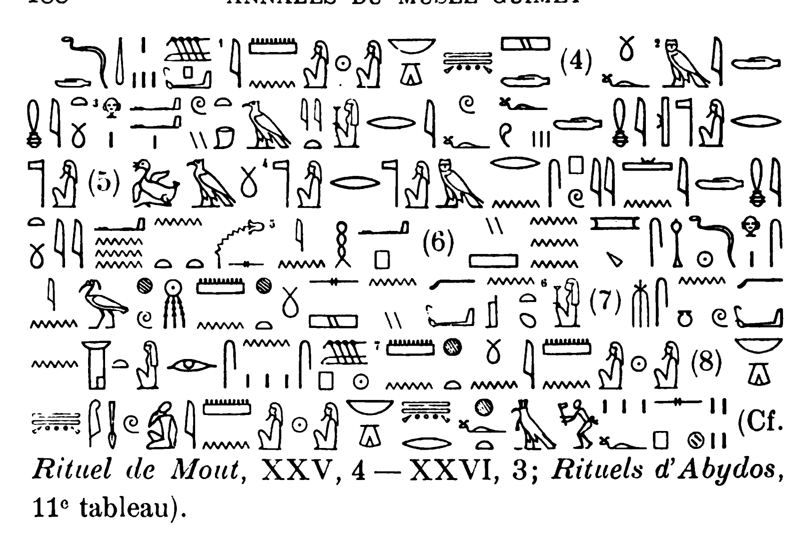
53. (XXX, 3) [hiéroglyphes] « Chapitre de revêtir la bandelette[4] *àdemà* ».

1. Il en résulte, malgré la différence de couleur, des allusions à la « verdeur » d'Ouazit, comme au chap. LI.

2. Pyr. d'*Ounas*, l. 335; l'uræus-flamme y est appelée [hiéroglyphes] du nom de la flamme.

3. *Hikanou* est le nom qui désigne les « litanies » adressées au Soleil au tombeau de Séti Ier.

4. *Abydos*, var. : [hiéroglyphes] (Amon) « Chapitre d'habiller (le dieu) avec la grande bandelette après ces choses » (c'est-à-dire après les rites qui précèdent).



(Cf. *Rituel de Mout*, XXV, 4 — XXVI, 3; *Rituels d'Abydos*, 11e tableau).

1. Le déterminatif est ×, *Abydos*, var. : ; *Rituel de Mout :* . Le mot *sed* sert aussi à désigner le bandeau royal qu'on met au front du pharaon pour les fêtes *Sed*. Cf. *Du caractère religieux...*, chap. III, p. 89.

2. *Abydos*, var. : N. « il est habillé avec la bandelette; Amon a pris », etc.

3. *Abydos*, var. : , etc.; la suppression de avant modifie la coupe de la phrase. Le rituel de Mout conserve .

4. *Abydos*, var. : , etc.; *Rituel de Mout :* .

5. *Abydos*, var. : ; le texte d'Harmakhis donne devant Hapi.

6. *Abydos :* trois textes intercalent avant Isis, un texte répète devant Nephthys; le rituel de Mout intercale .

7. *Abydos*, var. : ; Harmakhis ajoute : .

Paroles à dire : « Amon-Râ, seigneur de Karnak, prend son bandeau, avec la bandelette Admâît sur les deux bras de Taït, pour ses chairs; le dieu se réunit (*dmà*) au dieu, le dieu enveloppe le dieu en ce sien nom de *àdmàt*. Celui qui lave sa sécrétion, c'est Hapi (le Nil); ce qui éclaire sa tête, c'est la lumière de la bandelette. Isis l'a tissée, Nephthys l'a filée; elles font briller la bandelette pour Amon-Râ, seigneur de Karnak; Amon-Râ, seigneur de Karnak, réalise la voix contre ses adversaires. (Dire) quatre fois. »

La bandelette est assimilée, comme d'habitude, à une divinité, Taït, la déesse « bandelette »; en cette qualité, elle a un corps divin, dont elle embrasse le corps du dieu qu'elle enveloppe. Le dieu se confond avec elle, et s'unit à lui-même en s'enveloppant de la bandelette. Les déesses Isis et Nephthys l'ont créée et fabriquée : c'est ainsi qu'elle a acquis les vertus nécessaires pour resplendir sur la statue d'Amon. On retrouve au rituel de l'embaumement une partie de notre chapitre[1]; c'est là que les rituels des cultes divin



Le roi met au dieu la grande bandelette. (*Abydos*, I, p. 44, 11e tableau.)

1. Maspero, *Mémoires sur quelques papyrus du Louvre*, p. 35, n. 1 : « Isis dévide tes fils, Nephthys lisse tes tissus, Hetep file tes bandelettes, Horus éclaire tes vêtements » (c'est-à-dire les consacre par la flamme). — Ainsi que M. Maspero l'a montré, les trois termes *sesheni*, *mesni*, *sekhit*, correspondent aux opérations du tissage des vêtements funéraires telles qu'elles sont représentées aux tombeaux de Beni Hasan (Newberry, I, pl. 29), avec les indications techniques *sit*, *mesn*, *sekhit*, au-dessus des femmes qui dévident, lissent, tissent les fils des étoffes. Ces femmes, les Rituels les identifient à Isis et Nephthys, qui ont tissé le suaire

et funéraire ont puisé ces textes relatifs à l'habillage de la statue de l'homme ou du dieu défunt. On voit qu'Amon prend sa bandelette sur les mains de la déesse Taït, la déesse-bandelette, qui assure la protection magique; des dieux et des morts osiriens par l'étreinte de ses bras au tombeau de Rekhmarâ se trouve une phrase analogue : « les bandelettes sont sur les deux mains de Taït, en sa qualité de régente qui lance le fluide de vie » ( )[1]. Même allusion dans un passage du *Conte de Sinouhit :* « on t'a donné, la nuit (de l'embaumement), des huiles et des bandelettes des deux mains de Taït » ( )[2]. La statue du dieu est donc traitée, ici comme ailleurs, en momie humaine qui reçoit les rites osiriens[3].

Les rituels d'Abydos donnent encore la présentation d'une bandelette *nemes*, de colliers, de sceptres et d'une couronne : on trouvera les textes à l'Appendice.

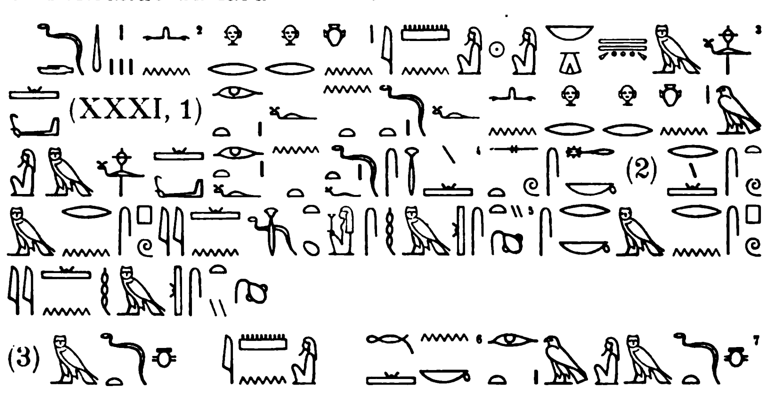
D. *Onctions de fards et d'huiles* (Chap. LIV-LVII)

La toilette de la statue du dieu était complétée par des onctions faites avec des fards et des huiles parfumées. Ici encore, les textes du culte divin et du culte funéraire se superposent exactement et constituent un rituel commun (cf. Schiaparelli, *Libro dei funerali*, II, p. 42-69).

d'Osiris. Sur l'habillage des statues divines et humaines et les pièces de leur garde-robe, voir les articles de G. Foucart, *Revue de l'Histoire des Religions*, 1901-1902.

1. Virey, p. 128, l. 10.
2. *Papyrus de Berlin n° I*, l. 191-192.
3. Pour la présentation des bandelettes dans les temples, cf. Lepsius, *Denkm.*, III, 66 *c*, 74 *b;* IV, 25, 33, 37; *Dendérah*, I, 74; II, 34, 56; III, 63, etc.

54. (XXX, 8) (9) [1] « Chapitre de l'offrande du fard *mezet* ».



1. *Abydos*, var. : « Chapitre d'offrir le fard *mezet*, de donner le fard *mezet* ».

2. *Abydos* : deux des textes suppriment avant .

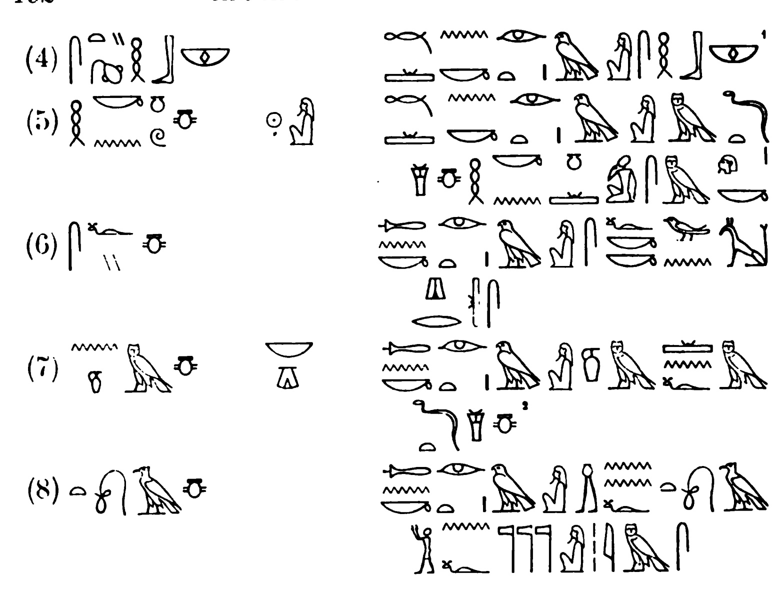
3. *Abydos*, var. : .

4. *Mout*, var. : ; *Abydos*, var. : .

5. Le rituel de Mout donne aussi , puis présente la liste sous forme de tableau; *Abydos*, var. : Amon donne le déterminatif ; deux autres textes .

6. Il y a encore, au bout de la ligne, après un vide, « Horus »; peut-être le scribe a-t-il oublié de mettre avant « œil d' ». Le rituel de Mout donne, pour les trois premiers articles, la formule pleine . — Le premier fard est écrit au début de la ligne. — *Abydos*, var. (Amon) : le texte ajoute « il n'est point pris de ta tête ». Allitération entre *honk*, « donner l'offrande », et pour « prendre », « saisir ».

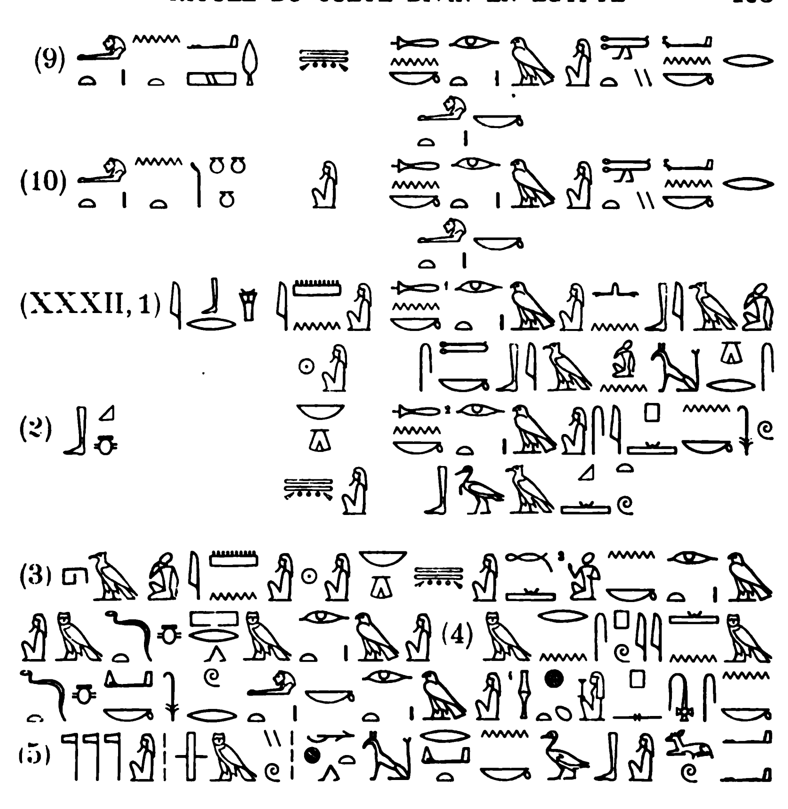
7. La liste des fards et huiles canoniques ne se trouve, reproduite à Abydos sous forme de tableau, qu'au rituel d'Harmakhis, où les variantes sont peu importantes : dans les formules des huiles *khnoum* et



toua, ce rituel substitue le pronom [hiéroglyphe] au pronom [hiéroglyphe] du papyrus. La formule du fard *àbiro* est ainsi conçue : [hiéroglyphes] « Je te lance l'œil d'Horus *medet*, (le fard) de son corps, il se lave avec lui ». Enfin ce tableau énumère les fards et huiles dans le même ordre que le papyrus, exception faite du fard *mezet* qui s'intercale entre l'*àbiro* et le *bak*.

La chambre d'Amon donne aussi notre liste, mais avec la forme graphique du reste du chapitre, sans division en tableau. Avant d'introduire cette liste, le texte d'Amon avait ajouté cette phrase après le mot [hiéroglyphes], qui termine notre ligne 2 : [hiéroglyphes] « O Amon-Râ, je suis venu pour t'apporter (lire [hiéroglyphes]) tes deux yeux, le fard *mezet*, pour que tu le sentes ; je te lance l'œil d'Horus pour que tu le sentes ». Puis les fards et huiles *mezet*, *sfit*, *khnoum*, *toua*, *haït àsh* et *tehenou*, *bak*, *àbiro*. sont présentés dans cet ordre, précédés chacun de la rubrique : « Dit le fils du soleil *Men-mà ri* (ou *Séti*) : Amon-Râ », suit la formule réservée à chaque substance présentée.

1. *Mout*, var. : [hiéroglyphes].
2. *Abydos*, var. : « Je te lance l'œil d'Horus comme *mezet*. »

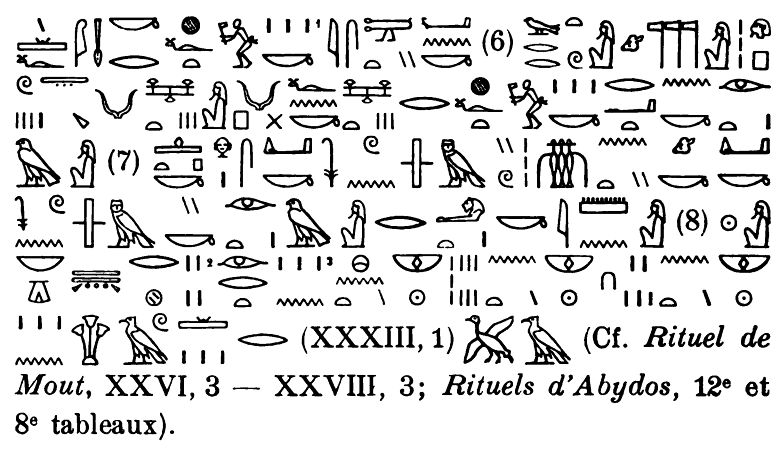


1. *Abydos*, var. : « Sit s'en émeut, mais il ne t'émeut pas » : il y a jeu de mot entre *bâ*, « fer », et *bâa*, « étonner ».

2. *Abydos*, var. : .

3. A partir d'ici, le 12[e] tableau d'Abydos ne correspond plus au texte du papyrus et donne un texte dont une partie correspond aux chap. LIV et LV, et dont le reste forme une version distincte que nous avons reproduite déjà p. 76. Par contre, le texte du papyrus est le même que celui des rituels funéraires édités par Schiaparelli (II, p 56-58). Voir une rédaction plus ancienne dans la pyramide de *Pépi II*, l. 308-324.

4. Schiaparelli, var. : « l'œil d'Horus brillant qui brûle pour toi ceux qui sont à la suite de Sit ».



(XXXIII, 1) (Cf. *Rituel de Mout*, XXVI, 3 — XXVIII, 3; *Rituels d'Abydos*, 12e et 8e tableaux).

Paroles à dire : « Le cœur d'Amon-Râ, seigneur de Karnak, se réjouit de ce que son œil vienne contre lui, l'œil de son corps; le cœur d'Horus se réjouit de ce que son œil vienne contre lui, l'œil de son corps. Il te reverdit (*ouaz*), il te pare en ce sien nom de *Ouazit;* son parfum t'agrée en ce sien nom de *parfum agréable*.

Fard Mezet.	Amon-	Je t'emplis (la face) de l'œil d'Horus Mezet.
Parfum de fête (cf. chap. xx, p. 70).		Je t'emplis (la face) de l'œil d'Horus qui met en fête.
Parfum d'acclamation.	Râ,	Je t'emplis (la face) du fard. Il acclame ta face.
(Huile) Safi.		Je te lance l'œil d'Horus par lequel Sit est détruit (*safkak*).

1. Schiaparelli, var. : un des textes donne : « tu réalises la voix auprès des assesseurs [d'Osiris] ».
2. Cette phrase n'existe qu'au texte de Berlin. Le rituel de Mout passe aussi la ligne 6, depuis *ourritou*, jusqu'à *khonti* de la ligne 7.
3. *Aritou n* est en rubrique au rituel de Mout, puis le texte est celui du rituel d'Amon jusqu'à ; après ces mots vient le du chap. LV, qui suit immédiatement.

(Huile) Khnoum.	seigneur	Je te lance l'œil d'Horus qui s'est uni (*khnoum*) au fard Mezet.
(Huile) Toua.	de	Je te lance l'œil d'Horus, qu'il a apporté et dont il a salué (*toua*) les dieux.
Essence de cèdre.	Karnak;	Je te lance l'œil d'Horus que tu as pris par-devant (*hâït*) toi.
Essence de Libye.		Je te lance l'œil d'Horus que tu as pris par-devant (*hâït*) toi.
(Fard) Abiro.	Amon-Râ, seigneur de	Je te lance l'œil d'Horus : il ne t'émeut pas, mais Sit s'en émeut (?).
(Huile) Baq[1].	Karnak.	Je te lance l'œil d'Horus; tu l'as pris (*litt.* compté), oins-toi (*baq*).

» Ah ! Amon-Râ, seigneur de Karnak, je t'emplis (la face) de l'œil d'Horus, ce fard *Mezet* sorti de l'œil d'Horus en ce sien nom de *Mezet*, pour que tu le mettes à ton front, l'œil d'Horus (qui est) Sokhit, il brûle pour toi les dieux qui sont à la suite de Sit. Seb t'a donné son héritage, tu réalises la voix vis-à-vis de tes adversaires; certes, tu as pris la couronne en tête des dieux qui sont sur terre (cf. p. 153); Ap-ouaïtoù (Anubis), il t'ouvre les chemins vis-à-vis de tes adversaires. L'œil d'Horus t'est donné pour que tu te poses sur lui, pour que tu le mettes au dedans de toi, pour que tu le mettes avec ce qui est en toi. L'œil d'Horus est devant toi, Amon-Râ, seigneur de Karnak, (dire) par quatre fois. — Cela est fait le jour des fêtes du 6ᵉ jour, de la fête du 15ᵉ jour, en plus de ceci (le chapitre suivant). »

M. Maspero a étudié avec détail chacun des fards ou huiles énumérés ici, soit au point de vue de leur composition, soit

1. Huile de Ben (*moringa*), d'après Loret, *Flore...*, 2ᵉ éd., p. 86.

à celui de leur usage dans son mémoire sur *La table d'offrandes* (p. 20-23); au temple d'Edfou, une inscription nous a conservé la recette pour fabriquer les neuf huiles[1].

L'identité de cette formule avec celle que donnent les rituels funéraires nous dispense d'insister sur son caractère particulier. L'usage des fards et des huiles énumérés ici est expliqué tout au long dans les Rituels de l'embaumement, où on les appelle [hiéroglyphes] « les vases à huiles de l'ouverture de la bouche » (cf. p. 72). Ces fards et ces huiles que le dieu mettait « devant lui », c'est-à-dire dont il s'oignait la face, rendaient à son corps la vigueur et la durée; car, à proprement parler, ils n'étaient que des sécrétions du dieu Râ, et, au dire du Rituel de l'embaumement, « les fluides magiques de Râ pénétraient les chairs[2] » de qui en faisait usage. L'onction de l'huile sainte était nécessaire aussi pour *sacrer* le dieu ou le mort que l'on avait revêtu, aux chapitres précédents, des vêtements et des insignes royaux et divins : de là les phrases de notre chapitre relatives à « l'héritage de Seb » et à « la couronne[3] » qui reviennent de droit à celui dont la statue a été ointe. Il faut rapprocher de ces phrases un passage du rituel d'Abydos, qui donne une version différente de la même idée : [hiéroglyphes]


L'offrande des fards variés. (*Louxor*, pl. XVI.)

1. Dümichen, *Der Grabpalast des Patuamenap*, II, p. 27.
2. Maspero, *Mémoires sur quelques papyrus du Louvre*, p. 19, n. 10 : [hiéroglyphes].
3. Cf. Brugsch, *Wört.*, p. 426; il est dit d'un roi : [hiéroglyphes] « les dieux l'ont oint comme maître ».

« J'ai empli ta tête du fard *mezet* qui est au front d'Horus; s'il y est détruit pour toi, tu es détruit en tant que dieu ». Ainsi que l'a fait remarquer M. Naville[1], la divinité du dieu tient « à ce qu'il a été oint d'huile sainte qui ne doit pas disparaître de son front ».

Au sujet des fêtes du 6[e] et du 15[e] jour, voir p. 98 et 112.

On trouvera des exemples de présentation des huiles et fards dans Lepsius, *Denkmäler*, III, 21, 148, 189; IV, 1, 8, 29, 87, etc. Voir aussi *Abydos*, I, p. 82, et *Dendérah*, II, p. 50-52.

55. (XXXIII, 1) « Chapitre de faire l'offrande du fard *mezet*, pour chaque jour[2] ».



1. *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1875, p. 91. Le texte d'Abydos fait partie du 12[e] tableau. M. Naville commente par ce texte un passage du rituel funéraire de Nebseni, où Horus adresse à son père Osiris un discours, pour lui rappeler quels rites funéraires il a accomplis pour lui, entre autres l'offrande du fard *mezet* (l. 39-40).

2. Aux rituels d'Abydos, la formule fait partie du 12[e] tableau (Amon), p. 46, *c'-i'*. Le début de ce tableau correspond à notre chap. LIV; le milieu au chap. LV; la fin a été citée déjà p. 76, n. 1.

3. Même texte dans Schiaparelli, II, p. 54. Voici une rédaction ancienne dans *Pépi II*, l. 313-317. Le mot y est écrit ; de même, *Abydos* donne (Amon). Le texte de Mout supprime *hounnout àmi àrit Hor*.

4. *Rituel de Mout* : , etc.; *Abydos* : « place celle-ci (l'huile) au front (d'Amon) »; de même, *Pépi II* : « place-toi au front ».

5. *Abydos*, var. : « je

(4) ... (5) ... (Cf. *Rituel de Mout*, XXVIII, 3-5; *Rituels d'Abydos*, 12e tableau).

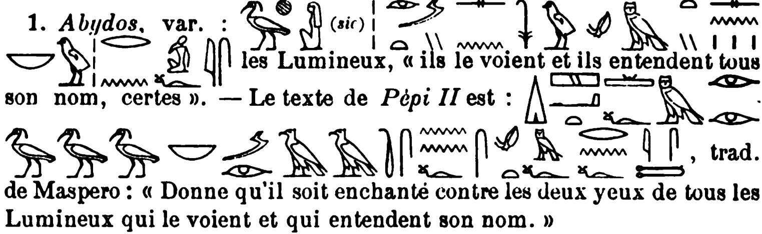
Paroles à dire : « Ah! ce fard, ce fard! Ah! adolescent qui es dans l'œil d'Horus, adolescent qui es au front d'Horus, je mets sa verdeur (?) par-devant Amon, seigneur de Karnak, pour qu'il se délecte d'elle, qu'il se serve d'elle. Donne qu'il (Amon) soit maître de son corps, donne-lui ses victimes par la grâce des deux yeux de tous les Lumineux[1] qui le voient et l'entendent en son nom. Certes! »



Le roi présente au dieu le fard *mezet*. (*Abydos*, I, p. 45, 12e tableau.)

On ne présentait les neuf huiles au complet que les jours de fête; dans le rituel journalier, on se contentait du seul fard *mezet*. Les rituels d'Abydos englobent le texte dans une des sections du 12e tableau. Les rituels funéraires en donnent une version complète dès les pyramides de la VIe dynastie.

lui suis agréable (à Amon) par ce qui lui appartient (au fard); je lui fais le service avec ce qui lui appartient ».

1. *Abydos*, var. :  les Lumineux, « ils le voient et ils entendent tous son nom, certes ». — Le texte de *Pépi II* est : ..., trad. de Maspero : « Donne qu'il soit enchanté contre les deux yeux de tous les Lumineux qui le voient et qui entendent son nom. »

2. Le texte semble corrompu; d'après *Pépi II* et *Abydos*, le mot *khou* doit désigner les « êtres lumineux »; je crois comprendre que le fard donne au dieu la puissance *skhem*, consécutive à l'onction sainte (cf. p. 76, n. 1, et p. 190, n. 3); il y a de plus jeux de mot entre *khou*, « lumineux », et un des sens de *khou*, « œil d'Horus »; d'où allusion aux yeux des *khou*.

Ici encore, l'offrande est assimilée à une divinité qui vit dans l'œil d'Horus (cf. p. 117), se place au front du dieu ou du mort, lui donne la possession de son corps et met à son service les bons offices de tous les Lumineux, les dieux consacrés par les rites osiriens.

56. (XXXIII, 5) « Chapitre de faire l'offrande du (fard) vert ».

(6) (Cf. *Rituel de Mout*, XXXVIII, 5-6).

Paroles à dire : « Amon-Râ, seigneur de Karnak, je te lance l'œil d'Horus pour que tu assainisses ton visage avec lui. »

Ce chapitre ne parait pas aux rituels d'Abydos. Les rituels funéraires publiés par Schiaparelli[1] mentionnent au contraire l'offrande de la bourse du fard vert ( ) avec lequel on faisait l'ouverture de la bouche et des yeux au défunt, en répétant la formule de notre rituel divin : « tu t'assainis avec ce qui est en lui » ( ). Le fard vert était en réalité un collyre destiné à protéger les yeux des statues des morts ou des dieux[2], par le même procédé qu'employaient les vivants.

57. (XXXIII, 6) « Chapitre de faire l'offrande du (fard) noir ».

(7) (Cf. *Rituel de Mout*, XXXVIII, 6-7).

Paroles à dire : « Amon-Râ, seigneur de Karnak, je te lance l'œil d'Horus pour que tu voies par lui. »

1. Schiaparelli, *Libro dei funerali*, II, p. 68-69.
2. D'après Loret et Florence, ce fard est à base de *chrysocolle*.

Les rituels d'Abydos ne consacrent pas de formule spéciale à l'offrande du fard noir, qui accompagnait toujours celle du fard vert dans le culte divin ou funéraire. Les rituels funéraires[1], cités au chap. LVI, auxquels il faut ajouter les textes des Pyramides, donnent, après l'offrande du fard vert, celle de la bourse[2] de fard noir ( ); avec elle on pratiquait aussi l'ouverture de la bouche et des yeux, en répétant le souhait : « que tu assainisses ton visage avec lui », ou bien : « que tu fardes ( ) ta face avec lui ». Le fard noir est le *stibium* ou *kohol.*

Pour des exemples de présentation aux dieux des fards noir et vert, cf. *Dendérah,* III, p. 18; *Ombos,* I, p. 26 et 111.

VI. — La statue remise au naos (Chap. LVIII-LIX)

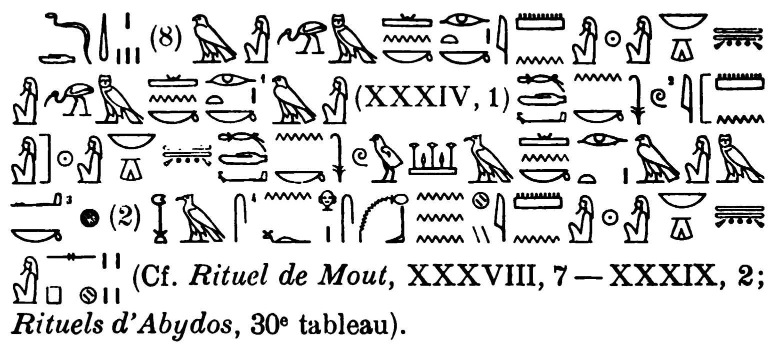
La toilette de la statue divine est finie. Bien qu'aucune indication précise ne soit donnée par le rituel, il est probable qu'à ce moment on réintégrait la statue dans la cabine de l'arche sacrée. Les formules des deux chap. LVIII et LIX accompagnent en général la « fondation », la mise en place d'une statue divine ou funéraire : leur présence ici s'explique si la statue est effectivement remise à sa place primitive.

58. (XXXIII, 7) « Chapitre de répandre le sable[3] ».

1. Schiaparelli, *Libro dei funerali*, II, p. 69. Cf. pyr. de *Pépi II,* l. 320-324, et particulièrement l. 324, où les formules de nos chap. LVI-LVII sont condensées en une seule.

2. Des bourses de fard vert et noir ont été retrouvées par M. de Morgan à Dahchour (XII[e] dynastie); le contenu en a été analysé par Loret et Florence : « *Le collyre noir et le collyre vert* » (*Dahchour,* I, p. 153 sqq.). Loret a donné des considérations intéressantes sur le sens étymologique de *sotem*, variante du nom du fard noir.

3. *Abydos,* var. : (sic) « faire l'action de répandre le sable ».



(Cf. *Rituel de Mout*, XXXVIII, 7 — XXXIX, 2; *Rituels d'Abydos*, 30e tableau).

Paroles à dire : « Horus, tu as trouvé ton œil; Amon-Râ, seigneur de Karnak, tu as trouvé ton œil; Horus, tu l'as enlevé, Amon-Râ, seigneur de Karnak, tu l'as enlevé. Tu as répandu l'œil d'Horus avec le sable (ou sous forme de sable) de ta main; il tombe (le sable) sur lui (l'œil) (?). Tu es purifié, tu es purifié, Amon-Râ, seigneur de Karnak. (Dire) quatre fois. »



Le roi répand le sable devant le dieu.
(*Abydos*, I, p. 69, 30e tableau.)

Répandre le sable était un des rites essentiels de la fondation des sanctuaires divins ou funéraires; c'était aussi sur le sable qu'on installait les statues des morts et des dieux pour « l'ouverture de la bouche » dans la « salle d'or » du

1. *Abydos*, var. : la première phrase est remplacée par [hiéroglyphes] « Horus, je t'ai lancé ton œil ».

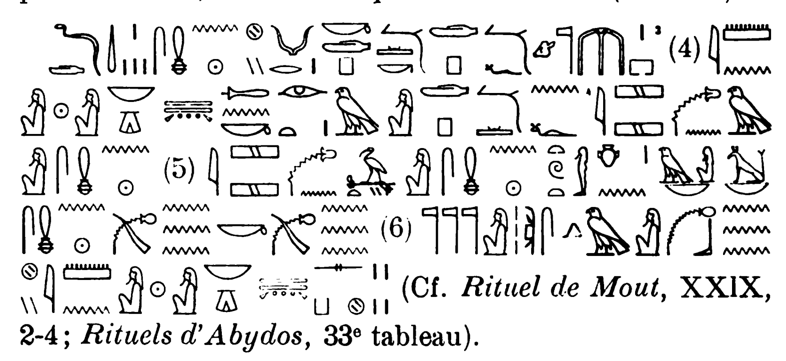
2. *Abydos*, var. : [hiéroglyphes]; ce pronom se rapporte donc à l'œil.

3. Le rituel de Mout ajoute avant *mâ-k* les mots [hiéroglyphes] « avec le sable ». Les textes d'Abydos ajoutent après [hiéroglyphe] : [hiéroglyphes] (ou [hiéroglyphe]) [hiéroglyphes] « Qu'il (l'œil) fasse le don de vie, stabilité, force, santé, comme le soleil, à jamais ».

4. J'interprète *khas* comme [hiéroglyphes].

tombeau ou du temple[1]. Ici l'installation de la statue ne peut être que la remise en place dans le naos : à cette occasion, on récitait une formule abrégée du rituel de fondation. Le texte insiste sur la sécurité qu'a maintenant la statue; elle a trouvé son âme (l'œil d'Horus).

59. (XXXIV, 2) (3) « Chapitre du *smân*, en tournant quatre fois derrière (la statue)[2] ».



(Cf. *Rituel de Mout*, XXIX, 2-4; *Rituels d'Abydos*, 33e tableau).

1. Schiaparelli, *Libro dei funerali*, I, p. 22-25. Dans le rituel des fondations des temples, le roi verse le sable après avoir creusé l'aire du temple avec le hoyau. A Edfou (cf. Mariette, *Dendérah*, texte, p. 133), le rite est défini d'après le titre même de notre chapitre : « verser le sable », et la légende ajoute : « couvrir l'emplacement (du temple) de gravier pour fonder le sanctuaire d'Harmakhis » (Brugsch, *Wört.*, *Suppl.*, p. 344, et *Thesaurus*, p. 1265; cf. Lemm, *Ritualbuch*, p. 69).

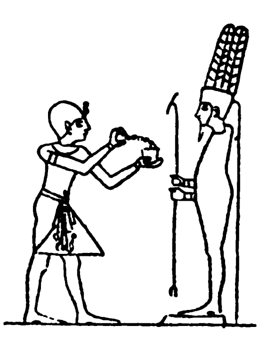
2. *Abydos*, var. : « faire les purifications avec quatre grains de natron du Nord et de Sher-pet ».

3. *Abydos* donne au lieu de , puis conclu sans autre développement : « Dire quatre fois : tu es purifié, tu es purifié. » — La formule des rituels funéraires (Pyr. d'*Ounas*, l. 14-18, de *Pépi II*, l. 238-242, et Schiaparelli, I, p. 38-39) est, au contraire, aussi développée que celle de notre chap. LIX.

4. Le rituel de Mout supprime ce membre de phrase, depuis le début de la ligne 4 jusqu'à *àshesh*.

Paroles à dire : « Le parfum, le parfum ouvre ta bouche! tu goûtes son goût, chef du pavillon divin. O Amon-Râ, seigneur de Karnak, je te lance l'œil d'Horus. Il a goûté le dégorgement d'Horus, (qui est) le *smàn*, le dégorgement de Sit, (qui est) le *smàn*, ce qui *fonde* le cœur d'Horus et de Sit, (qui est) le *smàn*. Ta purification est la purification des dieux serviteurs d'Horus. Purifié, purifié est Amon-Râ, seigneur de Karnak. (Dire) quatre fois. »

La statue divine, une fois établie sur le sable, était purifiée par le *smàn*, qu'on portait quatre fois autour d'elle. La comparaison avec les rites funéraires ici encore est utile : au début des cérémonies, quand on installait la momie ou la statue sur le sable de la « chambre d'or », les officiants du culte familial tournaient de même autour d'elle en présentant un parfum qui porte aussi le nom générique de *smàn*, mais appelé en même temps natron[1]. En effet, la formule du natron est, à cette désignation près, la même que celle de notre chap. LIX; aussi le tableau correspondant à ce chapitre dans les rituels d'Abydos est-il intitulé : « Faire les purifications avec le natron du Nord et de Sher-Pet. » Il y a donc ici, entre le rituel divin et le rituel funéraire, correspondance d'actes et de paroles.



Le roi offre au dieu le natron. (*Abydos*, I, p. 73, 33e tableau.)

La fumigation par le parfum *smàn* avait pour effet d'ouvrir la bouche du mort et du dieu. Ce rite, le plus important peut-être du culte osirien, puisqu'il rendait à la momie emmaillotée et desséchée le libre jeu des muscles,

1. Schiaparelli (*Libro dei funerali*, I, p. 47) fait d'ailleurs dériver [hiéroglyphes] de [hiéroglyphes] « natron »; Maspero (*La table d'offrandes*, p. 10, n. 3) se range à cette opinion. Le chapitre du *smàn* peut donc se confondre tout naturellement avec celui du natron.

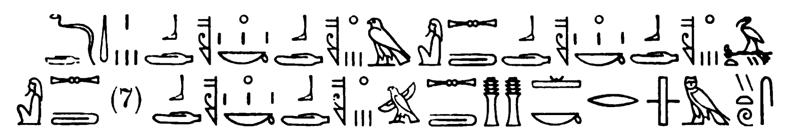
le fonctionnement des sens, la possession de la parole, ce rite est seulement rappelé ici. La formule, qui identifie les purifications reçues par le dieu ou le mort à celles dont les dieux osiriens bénéficient eux-mêmes, avait à elle seule la valeur de toute la cérémonie de l'*àp ro*, et pouvait, au besoin, la remplacer[1]. Aussi mentionne-t-on l'*àp ro* à propos de ces purifications (cf. p. 208). Pour le mort aussi, quand il était mis au naos, on répétait sommairement les rites de l'*àp ro*.

Notons qu'ici Amon est appelé « chef du pavillon divin », comme Anubis dans son naos. L'usage de cette formule nous confirme dans l'idée que la statue du dieu a été remise au naos dès le chapitre précédent.

VII. — PURIFICATIONS FINALES (Chap. LX-LXVI)

Le service du culte divin finissait, comme il avait commencé, par des purifications générales; ce sont celles que les rituels funéraires placent avant l'*àp ro;* elles servaient aussi à diviniser le roi et les prêtres (cf. p. 17) avant le service sacré.

60. (XXXIV, 6) [2] « Chapitre du vase de natron ».



1. Cf. *Recueil*, t. XXI, p. 71. Une stèle du Sérapéum donne cette seule formule très abrégée pour « faire l'*àp ro* » à un Apis. Voir aussi *Mission du Caire*, t. V, p. 2, pl. VIII.

2. *Abydos*, var. : « faire les purifications avec les quatre grains de natron ». Le texte du 35e tableau est le même qu'au chap. LX; la phrase finale donne seulement : « Tu es établi parmi eux. » La comparaison des purifications des dieux et de celles de la statue se fait ordinairement à quatre reprises; le papyrus et le rituel d'Amon à Abydos omettent la comparaison avec Sit que donnent les textes funéraires; les rituels d'Harmakhis et de Phtah à Abydos mentionnent deux fois Horus pour ne pas nommer Sit.

[hiéroglyphes] (XXXV, 1) [hiéroglyphes] (Cf. *Rituel de Mout*, XXIX, 4-6; *Rituels d'Abydos*, 32, 34, 35e tableaux et 36e tableau, Amon).

Paroles à dire : « Ton natron est le natron d'Horus, et réciproquement; ton natron est le natron de Thot, et réciproquement; ton natron est le natron de Sopou, et réciproquement. Tu es établi parmi eux, tes frères les dieux. Tu es purifié, tu es purifié, Amon-Râ, seigneur de Karnak. (Dire) quatre fois. »



Le roi offre au dieu le vase de natron. (*Abydos*, I, p. 75, 35e tableau.)

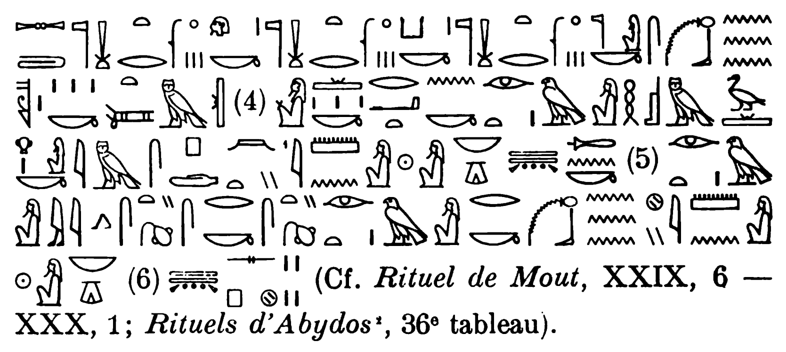
La rédaction de ce chapitre est la même que dans les rituels funéraires[1] de toute époque. On assurait le mort comme le dieu que ses purifications étaient celles dont les dieux tiraient leur pureté (cf. p. 17); aussi, l'opération faite, pouvait-il « s'établir parmi ses frères les dieux ». Le fait que la même formule est appliquée à un dieu prouve que sa statue était considérée, avant les rites accomplis, comme ayant toutes les impuretés et les faiblesses d'une momie humaine.

61. (XXXV, 1) [hiéroglyphes] « Chapitre du vase de résine[2] ».

[hiéroglyphes] (2) [hiéroglyphes] (3) [hiéroglyphes]

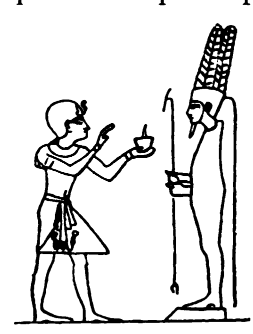
1. Pyr. d'*Ounas*, l. 18-20; pyr. de *Pépi II*, l. 263 sqq.; Schiaparelli, I, p. 39. Ces textes donnent pour « parmi eux » la forme simple *âmi sen*.

2. *Rituel de Mout*, var. : [hiéroglyphes] « Chapitre de faire les purifications avec cinq grains de résine du Sud ».



(Cf. *Rituel de Mout*, XXIX, 6 — XXX, 1; *Rituels d'Abydos*[1], 36e tableau).

Paroles à dire : « Tes résines sont les résines d'Horus, et réciproquement; tes résines sont les résines de Thot, et réciproquement; tes résines sont les résines de Sopou, et réciproquement; ta tête est encensée, ton double est encensé, ta divinité est encensée. Tes membres sont purifiés de ce qui ne doit pas t'appartenir, car je t'ai donné l'œil d'Horus, dont ta face se garnit, et il vole (vers toi). O Amon-Râ, seigneur de Karnak, je t'ai lancé l'œil d'Horus; son odeur vient vers toi, l'odeur de l'œil d'Horus vers toi. Purifié, purifié est Amon-Râ, seigneur de Karnak. (Dire) quatre fois. »



Le roi présente au dieu la résine sur le feu. (*Abydos*, I, p. 76, 36e tableau.)

La purification par l'encens complète celle par le natron, et s'accompagne d'une formule analogue. La comparaison avec les textes funéraires se poursuit ici encore jusque dans les plus petits détails du texte[3]. Le commentaire des idées exprimées par la formule

1. *Rituel de Mout*, var. : .

2. Le 36e tableau d'Abydos ne donne que la phrase : « Je t'ai lancé l'œil d'Horus, son odeur », etc. Le titre est : « Faire les purifications avec la résine sur le feu, tourner derrière quatre fois. »

3. Pyr. d'*Ounas*, l. 21-25, de *Pépi II*, l. 247-251; Schiaparelli, I, p. 44-45. Les textes funéraires répètent que le mort (ou le dieu) est

a été déjà exposé à propos des textes relatifs aux purifications par l'eau et l'encens. (Voir p. 174.)

62. (XXXV, 6) [hiéroglyphes] « Faire les purifications[1] ».

[hiéroglyphes] (7) [hiéroglyphes] (8) [hiéroglyphes] (*sic*) [hiéroglyphes] (Cf. *Rituel de Mout*, XXX, 2-3; *Rituels d'Abydos*, 34ᵉ tableau).

Paroles à dire : « Tes purifications sont les purifications d'Horus, et réciproquement; tes purifications sont les purifications de Thot, et réciproquement; tes purifications sont les purifications de Sopou, et réciproquement. Ta bouche est la bouche d'un veau de lait au jour où sa mère l'enfante. Purifié, purifié est Amon-Râ, seigneur de Karnak. (Dire) quatre fois. »


Le roi purifie le dieu avec le natron du Sud. (*Abydos*, I, p. 74, 34ᵉ tableau.)

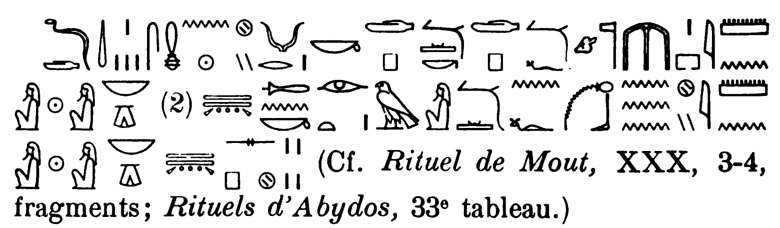
Le titre du chapitre manque de précision; mais les rituels d'Abydos nous donnent la leçon complète, « faire les purifica-

établi parmi ses frères les dieux, formule qui apparaît dans le chapitre précédent. Au lieu de : « ta divinité est encensée », les textes funéraires donnent : « ta bouche est encensée ». — Les textes des pyramides donnent partout [hiéroglyphe] (que M. Maspero lit [hiéroglyphes] et traduit « passer au natron »), là où un des textes cités par Schiaparelli et notre papyrus donnent expressément [hiéroglyphes].

1. *Abydos*, var. : [hiéroglyphes] « faire les purifications avec les grains (de natron) du Sud et d'El-Kab ». Cf. le titre du chapitre précédent au rituel de Mout. Les textes d'Abydos remplacent la formule du veau de lait par celle déjà utilisée : « tu es établi

tions avec les grains de natron du Sud et d'El-Kab »; les textes funéraires[1] fournissent un texte analogue, mais attribué au natron du Nord : on voit que là encore il y avait, dans l'usage des formules, des confusions que l'on estimait négligeables. Notons la comparaison de la bouche du dieu et du mort avec celle d'un veau de lait au jour de sa naissance : pour que les statues divines et humaines subissent avec efficacité les rites de l'*àp ro*, il importait qu'elles fussent pures, et la naïve formule nous dit le résultat atteint par les fumigations et les ablutions. Dümichen avait déjà signalé dans un texte d'Edfou[2] cette comparaison appliquée à un dieu (qui est le roi divinisé au *Pa douaït*). Le veau de lait n'est autre ici que le soleil levant, né de la vache Hâthor, auquel le dieu, le mort ou le roi sont identifiés.

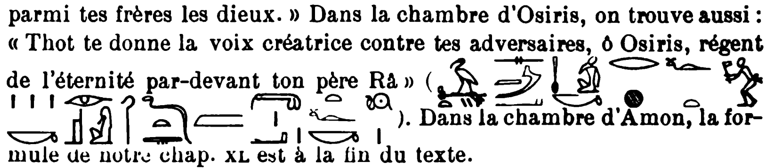
63. (XXXVI, 1) « Chapitre du (parfum) *smàn*[3] ».



(Cf. *Rituel de Mout*, XXX, 3-4, fragments; *Rituels d'Abydos*, 33e tableau.)

Paroles à dire : « Le parfum, le parfum *smàn* ouvre ta

parmi tes frères les dieux. » Dans la chambre d'Osiris, on trouve aussi : « Thot te donne la voix créatrice contre tes adversaires, ô Osiris, régent de l'éternité par-devant ton père Râ » (



). Dans la chambre d'Amon, la formule de notre chap. XL est à la fin du texte.

1. Pyr. d'*Ounas*, l. 18-20; de *Pépi II*, l. 243 sqq.; Schiaparelli, I, p. 39-42.

2. Dümichen, *Der Grabpalast des Patuamenap*, I, p. 12, et *Tempelinschriften* (LXXXIV, 1-7). Le soleil est appelé « veau » dans le chap. CIX du *Todtenbuch* (éd. Naville, pl. CXX; cf. Maspero, *Histoire*, I, p. 89).

3. *Rituel de Mout*, var. : « Chapitre de faire les purifications avec le *màn* » (ou « chaque jour »?).

bouche, tu goûtes son goût, chef du pavillon divin. O Amon-Râ, seigneur de Karnak, je te lance l'œil d'Horus, pour qu'il le goûte[1]. Purifié, purifié est Amon-Râ, seigneur de Karnak. (Dire) quatre fois. »

Ce chapitre n'est qu'une rédaction abrégée du chap. LIX et accompagnait une répétition sommaire de la présentation du *smàn*. Pour les textes funéraires, voir chap. LIX.

64. (XXXVI, 2) [hiéroglyphes] (3) [hiéroglyphes] « Chapitre du vase d'eau ».

[hiéroglyphes] (4) [hiéroglyphes] (Cf. *Rituel de Mout*, XXX, 5-6, fragments; *Rituels d'Abydos*, 32e tableau).

Paroles à dire : « Purifié, purifié est Amon-Râ, seigneur de Karnak. Je te lance l'œil d'Horus, pour qu'on t'offre l'eau qui est en lui. Purifié, purifié est Amon-Râ, seigneur de Karnak. (Dire) quatre fois. »


Le roi offre à la divinité le vase d'eau et le vase d'encens. (*Abydos*, I, p. 72, 32e tableau.)

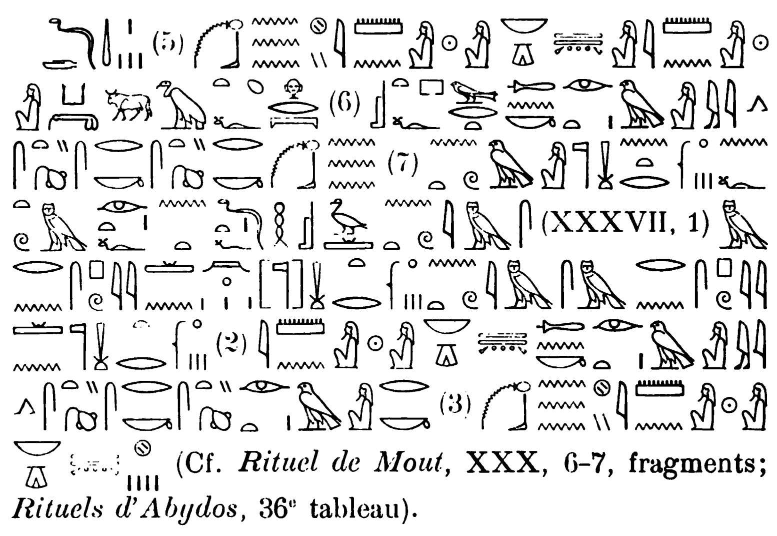
Le titre du rituel de Mout est : [hiéroglyphes] « Faire les purifications avec un vase d'eau ».

Les rituels d'Abydos donnent la rédaction de la purification par l'eau qui suivait celles par le natron; mais le 32e tableau est intitulé : [hiéroglyphes] « Faire les purifications avec un vase d'eau fraiche et les grains d'encens »; le chap. LXIV ne correspond qu'à la première partie du 32e tableau; la

1. *Il* ne peut se rapporter qu'à Amon; ces changements de personne étaient dans les habitudes du style égyptien.

seconde partie de celui-ci a son équivalent dans le chap. LX du papyrus.

65. (XXXVI, 4) « Chapitre de l'encensement[1] ».



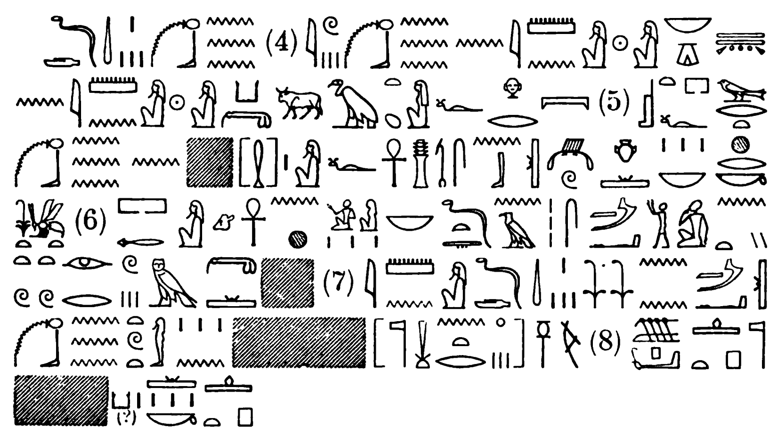
(Cf. *Rituel de Mout*, XXX, 6-7, fragments; *Rituels d'Abydos*, 36e tableau).

Paroles à dire : « Purifié, purifié est Amon-Râ, seigneur de Karnak, Amon-Râ, Kâmoutef, chef de sa grande place. Je t'ai lancé l'œil d'Horus. Son parfum vient vers toi, le parfum vers toi. Horus t'a purifié, il t'a encensé avec son œil de son corps; il t'emplit de lui en ce sien nom de *Ped;* il t'emplit de lui en ce sien nom de *Sontirou.* Amon-Râ, seigneur de Karnak, je t'ai lancé l'œil d'Horus. Son parfum vient vers toi, le parfum de l'œil d'Horus vers toi. Purifié, purifié est Amon-Râ, seigneur de Karnak. (Dire) quatre fois. »

La formule du chap. LXVI rappelle la formule des chap. XXI et XLVIII, avec moins de développements. Cf. p. 77 et 176.

66. (XXXVII, 3) « Chapitre de brûler l'encens ».

1. *Rituel de Mout :* « faire l'encensement ».



Paroles à dire : « (Ces) purifications, ce sont les purifications pour Amon-Râ, seigneur de Karnak, pour Amon-Râ Kâmoutef, le chef de sa grande place... Sa Majesté (t')a purifié, (mettant) vie, stabilité, force, santé et toute joie vis-à-vis de toi, (lui) le roi du Sud et du Nord, le pharaon, chef de tous les vivants à jamais.

» (Voilà) les offrandes qui ont été faites par-devant Amon. Paroles à dire : « Ces choses, vraies et pures, sont établies pour (Amon-Râ, seigneur de Karnak), qui aime les (résines)[1]. Prends les offrandes divines... et tes provisions (ou tes doubles?) en paix. »

Le service sacré finit, comme il a commencé, par une purification au moyen de l'encensoir allumé[2]. Aux rituels d'Abydos, le dernier tableau (36e) est aussi un chapitre de la résine sur le feu; le texte reproduit très brièvement les formules du chap. LX de notre papyrus.

La dernière partie du chapitre mentionne la présence des offrandes (« les réalisations ») devant le dieu : le roi-prêtre

1. Cette expression a déjà paru au chap. XXXVI, p. 119; d'après ce passage, je crois pouvoir compléter le texte ici.

2. Les exemples de purifications générales par l'eau, l'encens, le natron, sont très fréquents dans les tableaux des temples. Aussi renverrai-je seulement aux planches II et III.

laissait sans doute devant la statue divine quelques provisions[1] : le dieu les « prenait », suivant la formule habituelle (cf. p. 119), dans la fumée des encensements.

Les derniers mots semblent formuler un souhait de repos : au rituel funéraire, le prêtre adresse, avant de sortir, des souhaits analogues à la statue du défunt osirien, établie en son naos[2].

Les textes de Berlin et d'Abydos s'arrêtent ici, sans nous donner de détails sur la sortie du roi-prêtre hors du sanctuaire. Nous savons cependant que les précautions à prendre pour ne pas effrayer le dieu n'étaient pas moins minutieuses à la sortie du sanctuaire qu'à l'entrée. De même que le roi-prêtre rompait au début la terre sigillaire et le lien qui retenaient les verrous des portes du naos, de même à la fin du service sacré il apposait de la terre sigillaire et scellait lui-même les portes de la maison divine[3]. Nul, hormis le roi et ses délégués directs, ne pouvait pénétrer au sanctuaire ni ouvrir les portes du naos pour voir le dieu : de là les formalités du départ qui devaient assurer la sécurité absolue de la statue divine.

1. Le rituel de Mout ajoutait encore un dernier chapitre de rédaction différente; il n'en reste plus que quelques mots, où l'on remarque [hiéroglyphes] « provisions »; le sens du chapitre était probablement le même que celui du rituel d'Amon.

2. Schiaparelli, *Libro dei funerali*, II, p. 222 : « on fait entrer le dieu dans son temple, il repose dans son naos après que ses purifications ont été faites » ([hiéroglyphes]); auparavant (p. 213), on mentionne « qu'on amène la porte du naos sur le dieu » ([hiéroglyphes]). Voir les vignettes de Dümichen, *Der Grabpalast des Patuamenap*, II, pl. XIII; au-dessus du mort, dans le naos, il y a [hiéroglyphes] « reposer dans le naos ».

3. Voir le texte de la stèle de Piankhi, cité plus loin, p. 216.

CONCLUSION

I. *Résumé des rites du culte divin.* — Essayons de résumer brièvement les rites révélés par l'étude des papyrus de Berlin et des textes d'Abydos. Au début du service sacré, le roi-prêtre purifie le sanctuaire par la flamme de l'encensoir allumé (p. 9-15); puis il se met lui-même en état de grâce par des ablutions et des fumigations (p. 17, 105) qui sont celles qu'il emploiera plus tard pour les dieux (p. 171, 204 sqq.). Désormais il est lui-même un être divin, Horus, fils d'Osiris et de tout dieu assimilé à Osiris. Les dieux qui vont recevoir le culte prennent une part active à cette consécration du roi-prêtre : ils le couronnent, ils l'allaitent et lui donnent le fluide de vie, ils lui renouvellent sa dignité de roi, c'est-à-dire de fils des dieux, dieu lui-même : ainsi Pharaon ou le prêtre son substitut peuvent-ils entrer en communication avec les dieux (p. 15-30).

Quand le roi-prêtre pénètre au sanctuaire pour ouvrir les portes du naos où repose la statue divine (p. 35-48), on admet, d'après une tradition ancienne, que le dieu est dans l'état du cadavre d'Osiris après l'assassinat de ce dieu par Sit, c'est-à-dire découpé en morceaux, les chairs lacérées, le squelette disloqué, la tête disjointe du tronc; une partie des prières et des rites sera consacrée à remettre en état ce cadavre, à en réunir les os, à rendre la tête au squelette (p. 71, 172). Une tradition postérieure, qui se superpose à la précédente sans la supprimer, fait du corps du dieu un

cadavre non démembré, rendu incorruptible par les rites de la momification inventés au bénéfice d'Osiris par Horus, Anubis, Thot, Isis et Nephthys (p. 16, 168, 189). La tradition du dépècement n'est plus qu'un souvenir de rites archaïques ; celle de la momification est, au contraire, en pleine vigueur pendant toute la période historique de la civilisation égyptienne : les statues des dieux sont figurées et habillées comme des momies ; les rites qu'on exécutent sur elles sont ceux que subissaient les momies d'Osiris et de tous les êtres assimilés à ce dieu. En résumé, le corps du dieu, démembré ou momifié, est semblable au corps d'Osiris.

Quant à son âme, sous ses différents noms et ses formes diverses (âme, double, forme, ombre, cœur, œil), elle a subi aussi le sort de l'âme d'Osiris : après la mort, celle-ci s'est réfugiée dans un des yeux d'Horus (le soleil et surtout la lune, p. 33, 83, 112), mais ce refuge n'est pas sans dangers pour elle ; périodiquement le meurtrier d'Osiris, Sit, et les animaux typhoniens attaquent le soleil dans sa course et dévorent le disque lunaire (p. 33 et 97). Horus et Thot se sont donc mis en quête de l'œil d'Horus, où se cache l'âme du dieu défunt : ils le cherchent, le trouvent (p. 97, 201), soit dans le ventre des victimes typhoniennes (p. 34), soit dans les flots du Nil où l'œil est tombé (p. 39, 77), enfin ils apportent l'œil et le comptent (p. 84) au dieu. Avant le service sacré, le dieu gisait mort, corps et âme, tel qu'Osiris : le roi-prêtre a reconstitué son corps et retrouvé son âme (p. 93).

Au fur et à mesure qu'on ouvre les portes du naos, le dieu est revêtu de la peau (et de la force) des victimes typhoniennes (p. 44), on lui découvre la face (p. 49), on lui rend son cœur (p. 63), on lui ouvre la bouche (p. 52) pour qu'il émette les paroles créatrices (p. 153). Puis Horus, le roi-prêtre, prend dans ses bras son père Osiris, et, par ce contact, lui restitue son âme, sa forme (p. 93), son double, son ombre (*Abydos*, 26ᵉ tabl.). Le dieu, remis en possession de l'œil d'Horus, reçoit le fluide de vie des bras de son fils ; l'œil se

transforme en couronne royale (p. 89, 94), et le dieu parcourt l'univers tel qu'un roi de la terre ou du ciel (p. 91). — On répète une seconde fois les rites de l'ouverture du naos : on apporte à nouveau l'œil d'Horus au dieu; mais cet œil est considéré maintenant plutôt comme la force créatrice de l'univers (p. 151) que comme le refuge de l'âme osirienne. L'œil prend la forme de Mâït, l'offrande divinisée (p. 151); elle embrasse à son tour le dieu (p. 125), elle lui donne toute puissance de créer par l'œil et par la voix (p. 154), elle se donne elle-même comme offrande : et voici que le dieu goûte au repas servi sur l'autel (p. 111), et en saisit la fumée odorante mêlée au parfum de l'encens et au chant des hymnes (p. 119, 211). Le dieu a repris sa divinité; son corps vit et s'alimente, son âme possède les charmes magiques, ses yeux et sa voix ont la puissance créatrice comme les yeux et la voix du démiurge aux premiers temps du monde.

On s'occupe ensuite de laver (p. 171), d'habiller (p. 178), d'oindre (p. 190) la statue divine à la mode des momies osiriennes; puis, avec les rites de la fondation des édifices sacrés (p. 200), on établit la statue dans le naos, et on l'y laisse reposer, en possession de ses offrandes (p. 211), après une dernière purification par l'encens, qui éloignera du dieu les esprits du mal jusqu'au prochain service sacré.

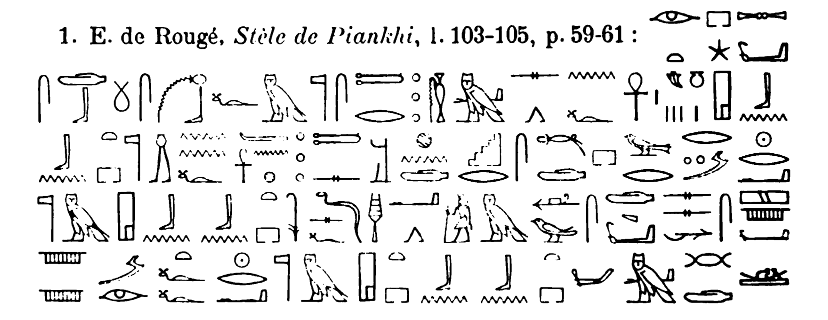
II. *Témoignage concordant des monuments écrits ou figurés.* — On a vu par les citations faites au cours de cette étude que les rites résumés ici se retrouvent sur les murs des temples avec des tableaux appropriés et des légendes qui tantôt résument, tantôt développent les formules consignées au rituel, tantôt s'en inspirent plus ou moins librement. On trouve parfois réunies sur un seul monument ou dans une seule salle d'un temple les plus importantes des scènes que nous avons expliquées : en outre des chambres d'Abydos qui nous ont fourni les *duplicata* des papyrus de Berlin, on peut citer particulièrement, à ce point de vue, les représentations gravées sur l'obélisque consacré à Karnak

par la reine Hâtshopsitou (XVIIIe dynastie) et sur les murs intérieurs du sanctuaire dans le temple d'Edfou (époque gréco-romaine) : nous en donnons une partie dans les planches II et III, à titre de comparaison.

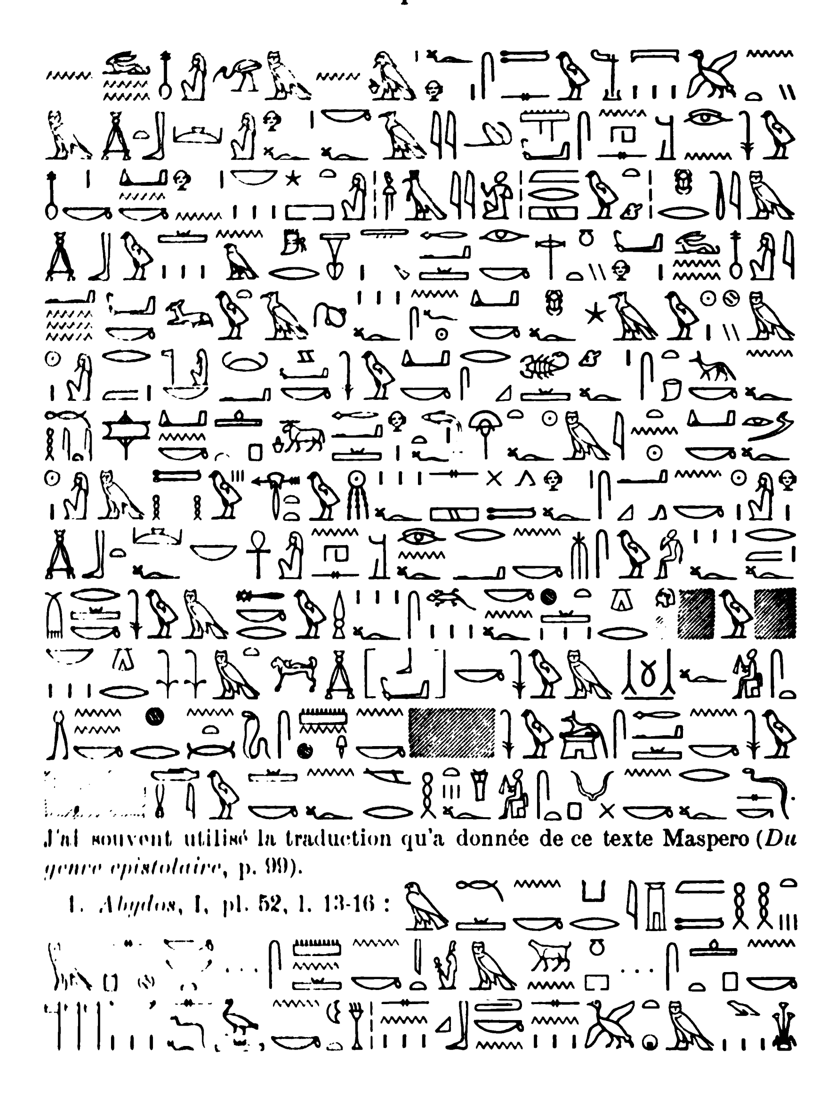
Certains textes nous donnent encore des résumés très exacts des cérémonies du rituel divin, et il n'est pas sans utilité de les rapprocher des chapitres traduits ici. Telle est l'inscription du roi éthiopien Piankhi, qui relate les visites faites par ce roi aux sanctuaires égyptiens vers 740 avant Jésus-Christ.

Le roi entre au temple de Râ, à Héliopolis : « Après avoir fait les rites du *Pa douaït* (cf. l. 98 : « après avoir fait ses purifications dans le *Pa douaït,* et après qu'on lui eut fait tous les rites qu'on exécute pour le roi ») et après avoir pris le vêtement royal, il se purifie avec l'encens et la libation, on lui présente les fleurs de vie du temple d'Héliopolis et on lui amène les parfums de vie, — (puis) il monte l'escalier qui donne accès au sanctuaire (grand pavillon), pour voir Râ dans son temple d'Héliopolis. Le roi en personne se tient là tout seul, il pousse les verrous, ouvre les deux portes, et voit son père Râ dans le temple d'Héliopolis. — Il vénère la barque Mâdit de Râ, la barque Saktit de Toum. — Il ramène les deux portes et appose la terre sigillaire qu'il scelle du sceau royal. Le roi en personne donne cette instruction aux prêtres : Moi, j'ai disposé le sceau; que nul autre n'entre là[1]. »

1. E. de Rougé, *Stèle de Piankhi*, l. 103-105, p. 59-61 :



tuaire de joie par toutes tes actions..., tu as établi Mâït dans l'intérieur de ce temple..., tu t'es concilié tous les dieux, tu as approvisionné leurs autels, tu as multiplié leurs pains par millions en plus de leurs offrandes journalières, tu as purifié les sanctuaires des temples, tu as agrandi leurs tables d'offrandes[1]. » On voit que chacune de ces phrases est une allusion à des rites précis du service divin.

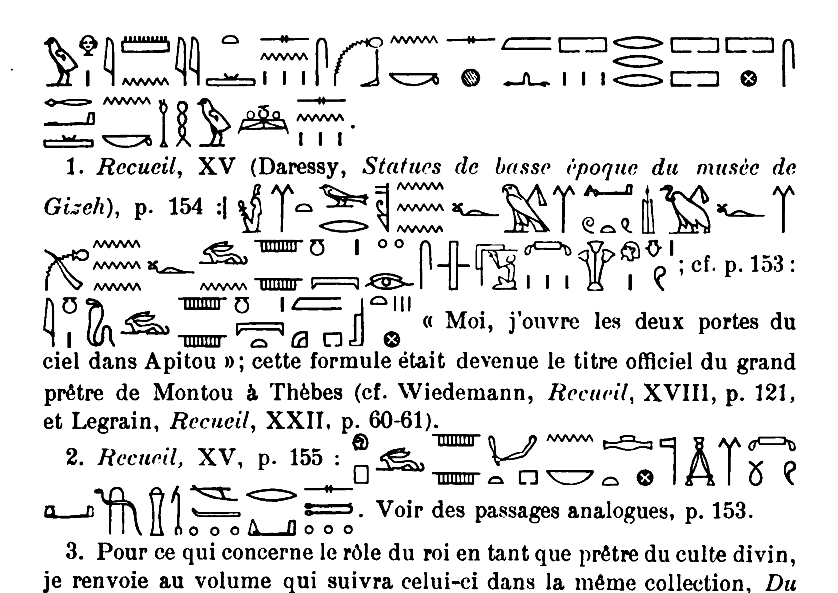


J'ai souvent utilisé la traduction qu'a donnée de ce texte Maspero (*Du genre épistolaire*, p. 99).

1. *Abydos*, I, pl. 52, l. 13-16 :

On peut tirer des renseignements analogues d'inscriptions biographiques relatant les services rendus par des particuliers chargés de fonctions sacerdotales. Tel grand prêtre nous dit comment, avant de célébrer les rites, il devenait un être divin : « Mâït l'a lavé, Horus l'a consacré, Anmoutef l'a purifié, — alors il a ouvert les deux portes du ciel, et il a vu ce qu'il y a en lui, cachant les mystères au fond de son cœur[1]... Préposé à l'ouverture des portes du naos, il munit le dieu de son vêtement, présente l'huile et le fard, et donne l'encens[2]. » Ces citations, qu'il serait aisé de multiplier, nous sont une preuve de la parfaite conformité des textes de nos rituels avec la pratique journalière du service sacré.

III. *Vue générale sur le culte divin.* — Après avoir résumé les rites extérieurs du culte, si nous tentons d'en définir l'idée générale[3], nous sommes invariablement ramenés à cette constatation que le culte funéraire osirien a été en Égypte le prototype du culte de tous les êtres



1. *Recueil*, XV (Daressy, *Statues de basse époque du musée de Gizeh*), p. 154 : ; cf. p. 153 : « Moi, j'ouvre les deux portes du ciel dans Apitou »; cette formule était devenue le titre officiel du grand prêtre de Montou à Thèbes (cf. Wiedemann, *Recueil*, XVIII, p. 121, et Legrain, *Recueil*, XXII, p. 60-61).

2. *Recueil*, XV, p. 155 : . Voir des passages analogues, p. 153.

3. Pour ce qui concerne le rôle du roi en tant que prêtre du culte divin, je renvoie au volume qui suivra celui-ci dans la même collection, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique* (chap. IV-IX).

divinisés. Osiris est, d'après la tradition, le premier être qui ait connu la mort : le culte d'Osiris, c'est donc l'adoration du premier mort. Rien d'étonnant, par suite, qu'on ait identifié à Osiris les hommes défunts qui, chacun à leur tour, succombaient, comme le dieu, sous les coups de Sit. Mais il faut admettre aussi qu'on n'avait pas imaginé, pour adorer les dieux vivants, d'autres formes de culte que les rites funéraires[1]. C'est que les dieux en Égypte étaient singulièrement proches de l'humanité et de ses faiblesses : on n'était pas arrivé à les distinguer assez des autres êtres vivants pour les soustraire à la fatalité universelle de la mort. Sans doute les dieux subsistaient d'une façon permanente au travers de générations humaines éphémères : mais cette éternité avait un caractère, en quelque sorte, aléatoire : elle était subordonnée à l'exacte et constante observation des rites qui chaque jour renouvelaient le fluide de vie dans les corps divins. Si le roi ou les prêtres manquaient à ce devoir du service sacré, le dieu dépérissait, tombait en décrépitude, se minéralisait[2], à moins qu'une attaque des divinités typhoniennes ne lui donnât la mort immédiate. D'ailleurs la mort des dieux, quels qu'ils soient, est souvent mentionnée dans les textes religieux : le « Livre de savoir ce qu'il y a dans l'Hadès » représente les sépultures de Râ, Toumou, Khopri, dieux des vivants, aussi bien que d'Osiris ou de Sokaris, dieux des morts[3]. L'auteur du *De Iside et Osiride* nous donne aussi cette tradition : « Les prêtres d'Égypte disent non seulement de ce dieu (Osiris), mais en général de tous

1. L'identité des rites des cultes funéraire et divin en Égypte avait été signalée déjà, notamment par Maspero (*Études de mythologie*, I, p. 318-324; comparaison des rites funéraires et des tableaux gravés sur l'obélisque d'Hâtshopsitou).

2. Voir, à ce sujet, A. Moret, *Le titre Horus d'or* (*Recueil*, XXIII, p. 26).

3. Lefébure, *Le Tombeau de Séti I*[er], IV, pl. XLIV-XLV; cité par Maspero, *Histoire*, I, p. 116, n. 2.

les dieux (qui ne sont ni éternels ni incorruptibles), que leurs corps gisent parmi eux, ensevelis et vénérés, et que leurs âmes sont au ciel des astres brillants[1]. » Nous avons vu au cours de cette étude (p. 75, n. 4) qu'Osiris n'était pas seul à avoir subi un démembrement : Horus avait été mis en morceaux, Isis décapitée[2], et pour tous les dieux on prévoyait la dislocation du squelette, le décollement de la tête. De toutes les divinités, on pouvait dire ce qu'on disait d'Osiris : « Osiris connaît son jour où il ne sera plus[3]. » Enfin, tous les êtres divins étaient comparés au soleil qui naît le matin pour mourir le soir, et qui revit chaque jour après une mort quotidienne.

Le culte divin s'adresse donc à des êtres mortels, qui, comme Râ, meurent chaque jour et sont à toute heure sous le coup d'une attaque possible d'un dieu typhonien. Le but du culte en Égypte fut dès lors de préserver le dieu de la mort possible en pratiquant sur lui les rites qui avaient pu ressusciter Osiris et les hommes défunts. Si le dieu n'avait pas subi d'attaque de Sit, sa force intacte était confirmée par les rites ; s'il avait succombé dans un des combats prévus avec les animaux typhoniens, le culte lui reconstituait un corps et lui rendait son âme. Chaque jour, et sans doute à plusieurs reprises[4], le roi ou les prêtres devaient procurer aux dieux la jouissance de ces rites qui assuraient, suivant le cas, la pro-

1. *De Iside et Osiride*, XXI : Οὐ μόνον δὲ τούτου οἱ ἱερεῖς λέγουσιν ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων θεῶν, ὅσοι μὴ ἀγέννητοι μηδ' ἄφθαρτοι, τὰ μὲν σώματα παρ' αὐτοῖς κεῖσθαι καμόντα καὶ θεραπεύεσθαι, τὰς δὲ ψυχὰς ἐν οὐρανῷ λάμπειν ἄστρα (cité par Maspero, *Histoire*, I, p. 116, n. 2).

2. *De Iside et Osiride*, XX; *Calendrier Sallier*, 26 Thot (cité par Lefébure, *Sphinx*, V, p. 216). Pour la mort de Sit, cf. *Mirinrî*, l. 763.

3. Éd. Naville, *Todtenbuch*, chap. VIII, l. 6-7 (cité par Maspero, *Histoire*, I, p. 111, n. 2).

4. A l'époque ptolémaïque, les prêtres doivent, trois fois par jour, « servir » ([hieroglyphs], θεραπεύειν) les statues du roi divinisé et leur présenter les offrandes et les vêtements sacrés ([hieroglyphs], παρατιθέναι αὐταῖς ἱερὸν κόσμον, *Décret de Rosette*, éd. Chabas, p. 45).

tection ou le salut des êtres divins. Quand ils adorèrent le roi vivant, les Égyptiens, logiques jusqu'au bout, n'imaginèrent pas d'autres méthodes de divinisation : Pharaon dut subir sur lui ou sur sa statue la reconstitution du squelette, l'ouverture de la bouche, les purifications et l'emmaillotement, qui faisaient passer les vivants et les morts dans le monde des dieux osiriens[1].

Nous avons déjà remarqué (p. 75) que les rites du culte dont on honorait les dieux, les morts osiriens et les rois portent la trace de deux traditions successives et contradictoires : d'après l'une, la plus ancienne, on revivifie le cadavre osirien par le dépècement suivi de la reconstitution du corps; d'après l'autre, on prétend, au contraire, laisser le corps intact, on tente de le conserver éternellement dans son intégrité par les pratiques de la momification.

La tradition du dépècement semble correspondre à cette conception, commune à bien des religions, qui fait du dieu la victime même du sacrifice que l'on offre à la divinité. Le *sacrifice du dieu* constitue le culte. De même qu'Osiris a connu par la mort seulement l'état particulier qu'on a appelé ensuite la « divinité », de même les autres dieux, les morts, les rois ont reçu les honneurs divins par des rites qui supposent le démembrement du corps, en un mot, le sacrifice. On sait d'ailleurs, par les rituels des cultes funéraires et par les rituels de fêtes spéciales à Osiris et à Sokaris, qu'avant chaque service sacré, la famille osirienne renouvelait la scène du meurtre : Isis, Nephthys, Horus venaient « frapper » Osiris[2] — et tout dieu assimilé à Osiris, — et

1. Voir, à ce sujet, mon étude *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, chap. VII.

2. C'est la formule du rituel funéraire : « Sa mère l'a frappé en pleurant, ses alliés l'ont frappé » ([hieroglyphs], Schiaparelli, *Libro dei funerali*, I, p. 99 et 158), qui a déjà son expression dans les textes des pyra-

par ce « coup » ([hieroglyphes] *hou*) le cadavre était « consacré » ([hieroglyphes] *hou*), de même que le roi consacrait les offrandes en levant sur elles la massue [hieroglyphe] (voir la figure de la p. 171). C'est ainsi qu'au début des temps, le roi dans les temples et le fils dans les tombeaux « frappaient leurs pères » pour en faire des victimes divines[1]. On complétait cette consécration en reconstituant le cadavre morcelé, en remettant en place sa tête et ses os (cf. p. 75, 175, 206, 213). On offrait aussi au dieu ou au mort sa statue (cf. p. 94) qu'au début des temps, le roi et le fils devaient modeler eux-mêmes[2] : à côté du cadavre, on avait ainsi le corps artificiel

mides, où Horus dit à son père : « Je t'ai frappé en te frappant ([hieroglyphes], *Mirinri*, l. 331, 448; *Pépi II*, l. 867). — Dans les temples où est représentée la « passion d'Osiris », on voit, à la 8e heure du jour, Isis et Nephthys « frapper les chairs » d'Osiris ([hieroglyphes], Bénédite, *Philæ*, I, p. 139), ce qui les « consacre » et les munit du fluide de vie (Mariette, *Dendérah*, IV, 54, 1). La formule même du rituel funéraire: « Sa mère l'a frappé en pleurant », est appliquée à Sokaris-Osiris dans les textes d'Edfou (Rochemonteix-Chassinat, *Edfou*, I, p. 209, l. 7).

1. Pour plus de détails, voir *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, p. 152 sqq.

2. De là, me semble-t-il le sens de ce passage obscur du *Livre des funérailles* (Schiaparelli, I, p. 68-69) : [hieroglyphes] « J'ai désiré mon père en image divine (c'est-à-dire faire de mon père une image divine); j'ai créé mon père, j'ai fait une statue de mon père, je l'ai modelé sous forme de grande image ». A ce moment, les officiants du culte funéraire sont appelés : [hieroglyphes] « sculpteurs de la statue » (p. 70; sur le mot *masnitiou*, cf. Maspero, *Études de mythologie*, I, p. 291, n. 3, et II, p. 314). Ce modelage de la statue du dieu (ou du mort) est décrit au texte de Dendérah, traduit par Loret (*Recueil*, III-V, *Les fêtes d'Osiris au mois de Choïak*); il a valu, me semble-t-il, au roi et au fils le titre de [hieroglyphes], que je traduirai non point « Horus, vengeur de son père », mais « Horus qui

et reconstitué du dieu, apte à recevoir l'âme et à représenter l'image exacte et complète de l'ancien être vivant.

Mais les rites qui supposent le sacrifice du dieu (et du mort osirien) ont été abandonnés au début des temps historiques. On remplaça alors le sacrifice *du* dieu par le sacrifice *au* dieu ou au mort : l'être adoré ne reçut plus réellement le « coup » consécrateur qui faisait de lui une victime divine; ce fut l'auteur de la mort des dieux et des hommes, Sit et ses substituts les animaux typhoniens, qu'on immola dans le service sacré[1]. Dès lors, on n'avait plus à reconstituer des corps qu'on ne s'inquiétait plus de démembrer : on les prépara mieux à une nouvelle vie en les maintenant dans leur intégrité primitive par les rites de la momification, inventés aussi par Thot et Anubis[2] au bénéfice d'Osiris et des dieux osiriens.

modèle son père ». M. Naville a montré (*Litanie du Soleil*, p. 82, 23, 25) que est souvent mis en parallélisme avec « créer », « façonner », « enfanter »; l'expression « créer le corps d'Osiris » ( ) revient plusieurs fois dans la *Litanie* (p. 25 et 82). A ces exemples j'ajouterai celui-ci tiré de la grande inscription d'Abydos (Mariette, *Abydos*, I, pl. VI, l. 21), où Ramsès II dit de lui-même : « Je suis un fils qui modèle la tête de son père, tel qu'Horus qui modèle Osiris, qui façonne celui qui l'a façonné, qui enfante celui qui l'a enfanté, qui fait vivre le nom de celui qui l'a engendré » ( ). Le déterminatif est, sur l'original, l'homme qui modèle sur un tour à potier. L'expression « modeler la tête » a aussi le sens dérivé de rendre hommage, « saluer », ce qui semble correspondre aux frictions de la face ou du nez que se font encore entre eux certains sauvages en guise de salut (cf. Maspero, *P.S.B.A.*, XX).

1. Cette évolution est un cas particulier d'une loi très générale, dont on trouvera l'exposé dans Hubert-Mauss, *Du Sacrifice*..., p. 128.

2. Cf. p. 17.

Conformément à ces nouveaux rites osiriens, les dieux et les morts reçurent des mains de leurs fils, rois ou gens du commun, les huiles, les fards, les bandelettes nécessaires à l'onction et à la toilette des momies. On conserva dans les temples l'image momiforme des dieux et dans les tombeaux les corps emmaillotés des défunts.

Le souvenir du démembrement primitif ne s'effaça point cependant : les formules archaïques qui supposent le dépècement réel des cadavres subsistèrent dans les rituels; mais on y introduisit d'autres formules contradictoires qui interdisaient de trancher la tête ou de frapper les cadavres des dieux et des morts[1]. Ces contradictions, parfois embarrassantes, sont cependant utiles en ce qu'elles nous indiquent les étapes du culte divin et funéraire en Égypte.

Ainsi, quels que soient les rites employés, l'être divin pour les Égyptiens, c'est, avant tout, celui qui a franchi le seuil de la mort; aussi peut-on étendre à l'Égypte ces conclusions qu'inspiraient à Fustel de Coulanges l'étude des civilisations primitives chez les peuples de race aryenne : « C'est peut-être à la vue de la mort que l'homme a eu pour la première fois l'idée du surnaturel et qu'il a voulu espérer au delà de ce qu'il voyait. La mort fut le premier mystère; elle mit l'homme sur la voie des autres mystères. Elle éleva sa pensée du visible à l'invisible, du passager à l'éternel, de l'humain au divin[2]. »

Par cette parenté des cultes divin et funéraire, l'Égypte ne s'écarte donc pas des conceptions des autres sociétés primitives; sur bien des points nous retrouvons d'ailleurs

1. Wiedemann, *loc. cit.* (de Morgan, *Recherches*..., II, p. 209-210), donne des exemples caractéristiques. M. J. Baillet a soutenu l'idée que le dépècement des cadavres était un rite préparatoire à la momification, destiné aussi à préserver les corps de la putréfaction (*Recueil*, XXII, p. 180 sqq.). — Je vois au contraire, dans le démembrement et la momification, deux rites opposés et successifs, l'un impliquant le sacrifice du mort ou du dieu, l'autre sa conservation.

2. *La cité antique*, chap. II.

une analogie entre les rites osiriens et les rites divins de l'humanité entière. La mort d'Osiris, qui a servi de thème aux développements du culte, est une « passion » du dieu qui, par sa mort, ouvre le ciel aux hommes et aux dieux; on retrouve les équivalents de cette idée dans la plupart des religions. En Égypte, comme ailleurs, le culte est « une répétition et une commémoration du sacrifice originel du dieu »; on ne fait « sortir le dieu vivant de l'épreuve que pour l'y soumettre à nouveau; on compose ainsi sa vie d'une chaîne ininterrompue de passions et de résurrections »; chaque jour, en effet, le dieu était censé subir la mort osirienne pour bénéficier ensuite et faire bénéficier les autres de la divinité[1]. L'offrande servie au dieu, en Égypte comme ailleurs, c'est le dieu lui-même sous la forme de son fils Horus ou de sa fille Maït; notion qui n'exclut pas, ici comme dans d'autres religions, cette idée que les victimes du sacrifice sont aussi les adversaires du dieu[2]. Dans les détails du culte, il serait possible de multiplier les observations de ce genre; la déification nécessaire de l'officiant, la pratique des ablutions, des fumigations, la présentation des voiles, des couronnes, l'endossement de la peau de la bête sacrifiée, la purification par le feu, sont autant de rites qui font partie du patrimoine commun de l'humanité : aussi est-il utile d'en signaler l'existence dans les pratiques religieuses d'une des plus anciennes parmi les civilisations primitives qui nous soient connues.

L'extrême antiquité de ces rites dans la société égyptienne n'est en effet pas douteuse, malgré l'âge relativement récent des rituels que nous venons de commenter. Les textes d'Abydos ont été gravés sous la XIX[e] dynastie, les papyrus de Berlin sont de rédaction plus récente encore; mais le sens et le texte

1. Voir, pour les éléments de comparaison, Hubert-Mauss, *Essai sur le sacrifice*, p. 127-128.
2. Hubert-Mauss, *Du sacrifice*, p. 128.

des formules étaient constitués dès les premières dynasties. Nous avons pu comparer la plupart des textes du rituel divin aux plus anciens textes connus du rituel funéraire, ceux gravés dans les pyramides de la VIe dynastie : les premiers existaient dès cette époque au même titre que les seconds; nul doute que, si nous avions retrouvé en Égypte des temples de l'Ancien Empire, leurs tableaux et leurs inscriptions ne nous aient donné les archétypes des textes et des tableaux d'Abydos. Cette hypothèse se réalise d'ailleurs pour certaines scènes du rituel divin : les monuments des rois préhistoriques d'Abydos et d'Hiéraconpolis[1] nous donnent déjà les tableaux des rites osiriens de la fête *Sed* et des scènes de fondation des temples, qu'on retrouvera par la suite, sans changement appréciable, gravés dans les temples jusqu'à l'époque romaine. Cette antiquité démesurée et cette permanence extraordinaire ajoutent encore à l'intérêt que peut avoir le Rituel du culte divin en Égypte pour l'histoire générale de l'humanité.

1. Quibell, *Hierakonpolis*, I, pl. XXVI, B et C; Fl. Petrie, *The royal tombs of the 1st Dynasty*, I, pl. XV. Cf. les tableaux des fêtes *Sed* au temple d'Abousir (Ve dynastie. — *Zeitschrift*, XXXVII. p. 1, et XXXVIII, p. 94).

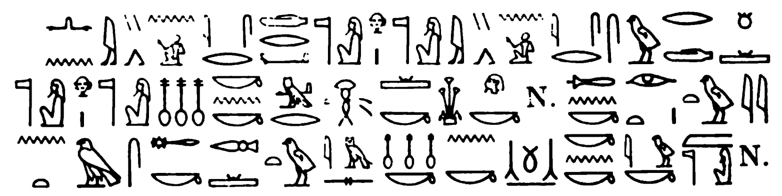
APPENDICES

I. — Tableaux supplémentaires des Rituels d'Abydos

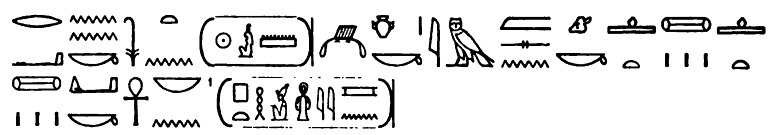
Les rituels d'Abydos, comme je l'ai dit plus haut (p. 4), comprennent plusieurs chapitres qui manquent au papyrus de Berlin ou y sont remplacés par d'autres équivalents; de même le papyrus donne plusieurs chapitres qui manquent à Abydos. J'ai cru devoir donner ici les tableaux supplémentaires des rituels d'Abydos[1], pour grouper en une seule publication les textes relatifs au culte divin journalier. Je les présenterai, non dans l'ordre qu'ils ont à Abydos, mais suivant le classement des rites au papyrus de Berlin.

Le premier tableau supplémentaire se rapporte aux rites qui accompagnent l'ouverture des portes du naos.

9e tableau (I, p. 42, Amon) : « Chapitre de défaire (déployer) la bandelette ».



1. Quelques-uns des tableaux supplémentaires d'Abydos ont déjà été donnés en note dans le corps du volume. Ce sont le 6e tableau (p. 83, n. 1), les 8e et 12e tableaux (p. 76, n. 1), le 20e tableau (p. 103).



« Je ne suis pas venu, certes, pour détruire le dieu pour un (autre) dieu[1]; je suis venu, certes, pour fortifier le dieu... Tes beautés sont à toi, ta bandelette est derrière ta tête, Amon-Râ. Je te lance cet œil d'Horus, orne-toi de lui. Tes beautés sont à toi, ta bandelette est à toi, tu es comme dieu (?), Amon-Râ. Le roi Menmarî a donné (cela) pour que ton cœur se réjouisse ici, pour que tu respires tes offrandes (?) et pour qu'(en échange) tu donnes toute vie à Séti Ier. »



Le roi déploie la bandelette.
(*Abydos*, I, p. 42, 9e tableau.)

La vignette nous montre le roi-prêtre revêtant le dieu de la bandelette, qui est ici une pièce d'étoffe de grande dimension. Il semble qu'il s'agit d'un rite analogue à celui qui fait l'objet du chapitre IX au papyrus de Berlin (cf. p. 42).

*
* *

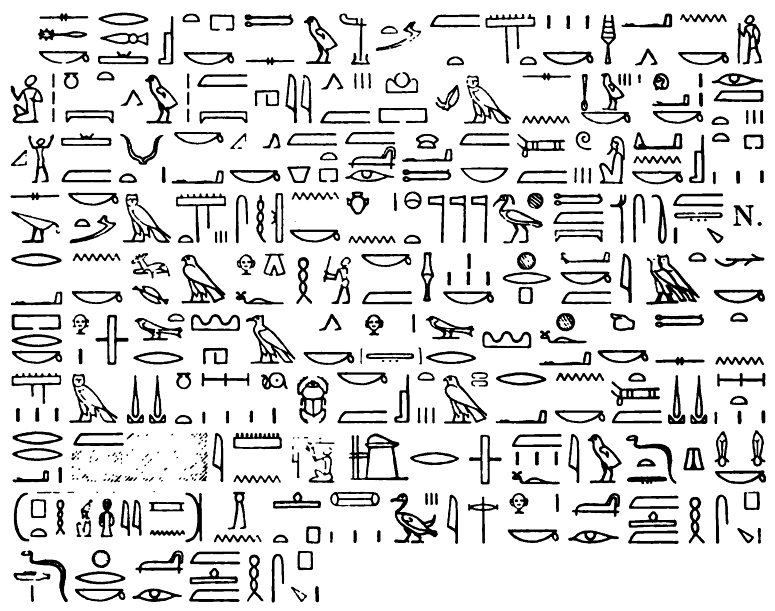
L'entrée au sanctuaire qui suit suppose que la toilette du dieu a été déjà faite et qu'il est en possession des offrandes:

1. Var. : [hiéroglyphes], etc.; un texte donne .

2. Cette formule a paru au chap. VIII du papyrus de Berlin (p. 37) avec la rédaction : « je ne suis pas venu, certes, pour détruire le dieu sur sa place » ([hiéroglyphes]) et, ensuite, « je suis venu pour mettre le dieu sur sa place »; même rédaction au 2e tableau et au 21e tableau d'Abydos. Ces textes donnent un sens beaucoup plus satisfaisant, et il semble que celui du 9e tableau est corrompu. De même le passage : « ta bandelette est à toi, tu es comme dieu », pourrait bien être une mauvaise lecture pour : « tu es en ta place ».

à Abydos, en effet, la toilette précède le repas sacré. C'est à la seconde entrée au sanctuaire du papyrus que ce chapitre se rapporte le mieux.

4e tableau (I, p. 37, Amon) : [hiéroglyphes] « Chapitre d'entrer vers l' « adytum ».



« Ta place est décorée, tes vêtements te sont présentés; les grands du ciel se tiennent (devant) toi, ils sont venus du ciel, descendus de l'horizon, ils obéissent à (*litt.* écoutent) ta voix, et sur ta main se réalisent les offrandes[2] (qu'on) élève jusqu'à ton front. Tu entres dans la « salle large », comme Osiris, te levant en maître des mortels; on te donne (ta) place, on te présente les vêtements, le cœur des dieux du cycle t'est favorable (à toi) qui es brillant au ciel, puissant sur terre, Amon-Râ. On te donne l'héritage d'Horus

1. Var. : [hiéroglyphes], qui semble fautif.
2. Voir cette expression dans un texte des pyramides cité p. 158, n. 1.

sur son trône; tu frappes de tes sceptres, tu commandes de ton bâton, tu sors sur l'Occident, tu descends sur l'Orient, tu empoignes les bandelettes au milieu des assesseurs de Râ. Tu fais tes devenirs dans les places d'Horkhouti, Toum te met parmi ses assesseurs sur le champ (?)... La terre est sous tes sandales. Le roi Séti apporte les offrandes et les provisions. Salut à toi, Osiris; (sois) en paix dans (cette) partie (du temple); je dis à toi, Osiris : « (Sois) en paix dans (cette) partie (du temple). »

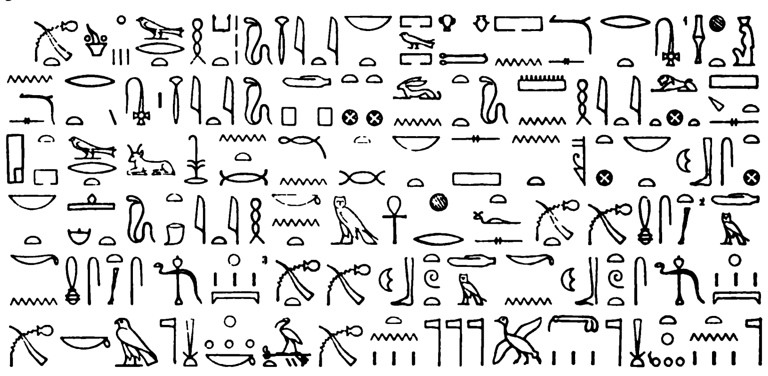


Le roi encense le dieu, après l'entrée au sanctuaire. (*Abydos*, I, p. 37, 4e tableau.)

* * *

Les adorations à l'uræus, qui forment la matière des deux tableaux suivants, semblent se placer logiquement après l'entrée au sanctuaire.

3e *tableau* (I, p. 36, Osiris) :  « Chapitre d'encenser l'uræus ».



1. Var, :

2. Var. : pour les deux exemples du mot.

3. Le texte d'Osiris cesse ici; je suis dès lors le texte d'Harmakhis.

[hieroglyphs] (Cf. Schiaparelli, *Libro dei funerali*, II, p. 87-96).

« Purifications et encensements à la grande magicienne, à Ouazit, maîtresse de la double grande demeure, résidant dans la chambre de la flamme, à Sokhit, à Nesrit, à Ouzaît de Depepiti, à Ouniti, à Menhit, à Rouît-Shesit, à Hâtiour, à Resenit, à Mehenit, maîtresse de Seshenit, maîtresse de Khabesit et de Hotephimit, à Taït, qui est invoquée en vie près de son père; tes purifications (sont) les purifications de (la couronne) Masit; unie à Masit, illuminez le ciel; tes purifications (sont) les purifications de (la couronne) Khabitout; unie à Khabitout, illuminez le ciel[1]. (Ce sont) tes purifications, Horus, tes encensements, Thot (var. Sit), vos purifications, dieux mâles, vos encensements, vous, déesses; lancez votre fluide sur la grande magicienne, Sokhit (*bis*), Nesrit (*bis*), Hotpi (*bis*). Tout dieu et toute déesse te font offrande; leurs mains sont pleines de ce que tu aimes; dispose ta face bellement pour le fils du soleil Séti meri-n-Phtah, bellement en ce jour. »

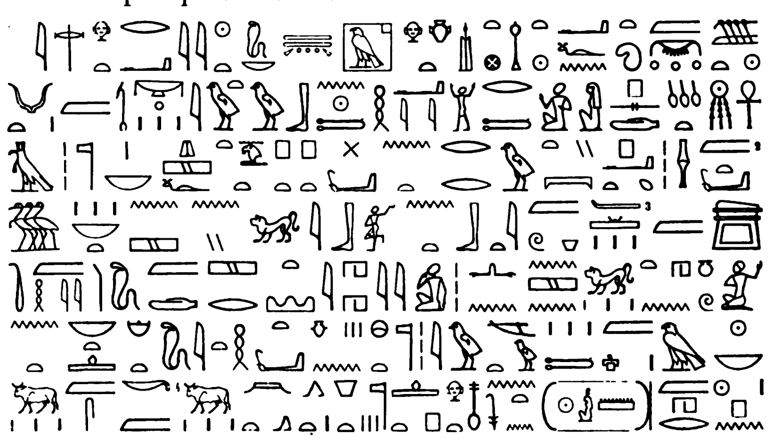

Le roi encense l'uræus. (*Abydos*, I, p. 36, 3e tableau.)

Au *Livre des funérailles*, ce texte est introduit après la toilette du défunt divinisé, avant l'invocation aux dieux parèdres qui doivent partager son repas. Dans le temple d'Abydos, il sert de salut, adressé par le roi au dieu, dès

1. Sur le sens de *masit* et *khabitout*, pièces des couronnes divines, voir le commentaire de Schiaparelli, II, p. 91, n. 1. Le passage est fort obscur et la traduction incertaine; je rends *dem* par « unir », à cause de la variante [hieroglyphs] d'un des textes funéraires.

que les portes du naos ont été ouvertes. L'uræus est la couronne qui ceint la tête de la statue et qui l'a embrassée pour lui rendre son âme perdue (cf. p. 94). On l'invoque ici sous plusieurs de ses noms locaux, et les formules nous avertissent que l'uræus, comme tous les instruments du culte, a été divinisée par les purifications osiriennes (cf. p. 16, 100 et 168) que les dieux lui ont prodiguées; le fluide de vie et les offrandes lui ont été communiqués; aussi l'uræus pourra-t-elle, à son tour, en faire bénéficier le dieu ou le mort dont elle a la garde.

28e tableau (p. 67, Horus)[1] : « Adorer la déesse par quatre fois ».



« Salut à toi, Râït, maîtresse des deux terres, Hâthor qui est dans On. (Ton) casque d'or brille, (ton) front de vermeil étincelle. Quand tu poins (comme le soleil), les hommes acclament tes rayons, les vivants et tous les dieux sont

1. Le texte d'Amon étant très mutilé, je suis le texte d'Horus, rectifié par celui d'Isis.

2. Var. : .

3. Var. : ; le texte est fort mauvais.

4. Var. : .

sous tes terreurs, quand tu frappes aux doubles portes (du ciel), les générations[1], et que tu commandes à toutes les âmes (divines). Les cynocéphales dansent pour toi, la merveille qui es dans le naos (?), Timehi du désert pousse des cris; et tes cynocéphales n'acclament pas Nibithotephimit, celle qui pêche les cœurs[2] du cycle des dieux. Ce que tu aimes[3] (vient) à la suite de ton Horus, maître des victimes, pour l'immolation des victimes[4]. Accours, régente des dieux, dispose ta face bellement pour le roi Men-mâ-ri en ce jour. »


Le roi présente la résine au dieu.
(*Abydos*, I, p. 67, 28e tableau.)



Les adorations diverses qui suivent étaient récitées par le roi devant la barque divine, en présentant l'encens et l'eau, devant la table d'offrandes servie. Les textes correspondent donc aux hymnes des pages 121-147.

26e tableau (I, p. 64, Amon) : « Faire l'encensement quand on découvre la face en présentant (*litt.* avec) l'encensoir. »



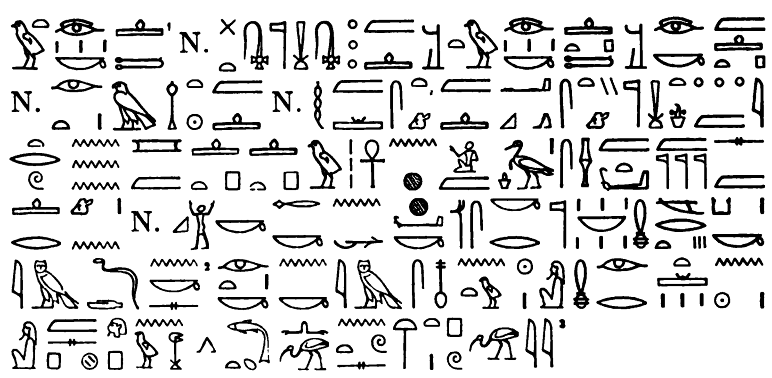
1. Est-ce une allusion aux sacrifices humains qu'on offrait parfois aux dieux? (Cf. Lefébure, *Sphinx*, t. III, p. 129.)

2. Voir, à ce sujet, p. 39.

3. C'est-à-dire les offrandes.

4. Cf. p. 133.

5. Var. :

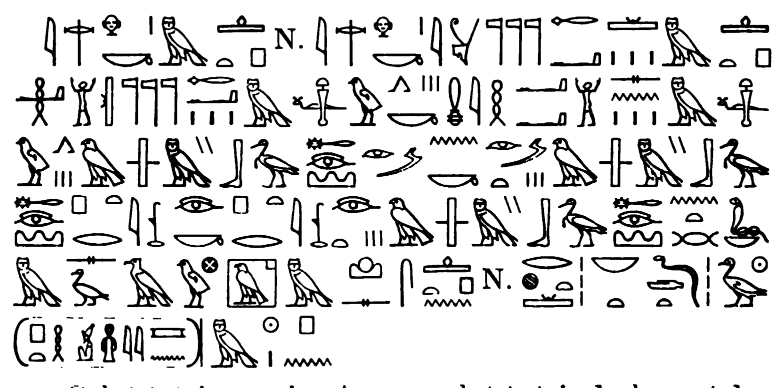


« Beaux, beaux à voir, bienfaisants, bienfaisants à regarder, beaux, beaux à voir, (sont) la résine enflammée et la libation, quand tu es debout au milieu de la libation pure et que tu te rafraîchis de l'encensement. Viens, viens en paix. Tu t'éveilles en paix, N., (voici) la résine sur le feu en paix (pour) tes éveils pacifiques. Tu t'éveilles en paix, N., (voici) la résine sur le feu en paix (pour) tes éveils pacifiques. N., (voici) la résine enflammée en paix (pour) tes éveils pacifiques. Tu t'éveilles en paix, N., (voici) l'œil d'Horus brillant en paix, N., (voici) son parfum agréable en paix, l'odeur des résines entre dans le fleuve en paix, les vivants sont en paix par son âme, elle domine parmi ses dieux, elle (vient) en paix vers ton nez, N., et tu es élevé, tu es grand, tu es puissant, tu es fort plus que tous les dieux, au gré de ton double[4]. Elle te dit que ton œil est à toi, en elle. Râ t'est favorable, comme Râ l'a été la première fois qu'il a cherché le cadavre; on ne trouva pas celui-ci, (mais) c'est l'ombre qui fut trouvée. »

1. Var. : .
2. Var. : .
3. Var. : .
4. *Litt.* : « comme ton double *en* désire ». Le fleuve dont il est question est sans doute le Nil céleste et terrestre où l'œil d'Horus peut tomber (cf. p. 39, 77).

Pour la première fois l'ombre du dieu, cette forme de son âme, est mentionnée dans nos textes. Ici Râ la cherche, comme Horus cherche l'âme d'Osiris (p. 83).

27e tableau (I, p. 66, Amon) : « Adorer le dieu (quatre fois), faire l'encensement quand on entre dans le lieu du *sotpou sa*[1] ».



« Salut à toi en paix, Amon; salut à toi, de la part des grands dieux, en paix; les grands dieux t'acclament, venant à ta rencontre, comme ils acclament, venant à la rencontre, Horus qui est dans Bakhâ[2]; tu as vu ce qu'a vu Horus qui est dans Bakhâ, tu as regardé ce qu'ont regardé Horus qui est dans Bakhâ, Neït qui est dans Saïs et Hâthor dans son horizon. Amon s'est posé sur toutes les offrandes qu'a dites le fils du soleil Séti meri-n-Phtah, en ce jour[3]. »



Le roi adore l'uræus. (*Abydos*, I, p. 66, 27e tableau.)

1. Le lieu du *sotpou sa* est le sanctuaire, où le dieu reçoit et lance, tour à tour, le fluide de vie.

2. La cime de Bakhâ (Orient) s'oppose à la cime de Manou (Occident) (cf. Brugsch, *Dict. géographique*, p. 199).

3. La formule « se poser sur les offrandes » rappelle celle de la présentation de Mâït (cf. chap. XLII, p. 165); sur l'expression « dire les offrandes », voir p. 164.

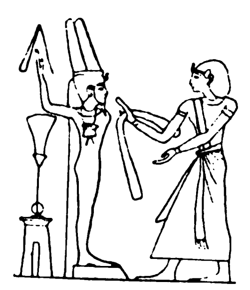
*
* *

La toilette du dieu, assez sommairement décrite au papyrus de Berlin, comporte à Abydos les cinq chapitres supplémentaires suivants :

10e tableau (I, p. 43, Amon) : « Chapitre d'habiller le corps avec le voile *nemes* ».



« Le voile brillant *nemes* vient (*bis*); l'œil d'Horus blanc vient, sorti d'El-Kab, celui dont les dieux se voilent (*nemes*) en ce sien nom de *nemes,* celui dont les dieux se parent (*sekhâkerou*) en ce sien nom de *khâkerit.* Le voile d'Amon-Râ le pare et prend place sur ses deux mains en ce tien nom de *Out Nekhabit,* sorti de Nekhab nou (El-Kab). »



Le roi habille le dieu avec le voile *nemes.* (*Abydos*, I, p. 43, 10e tableau.)

Le même texte existe au *Livre des funérailles* (Schiaparelli, II, p. 9-13) pour le compte des morts osiriens. Une variante y indique que les mots *out nekhabit* désignent la couronne blanche du Sud, originaire d'El-Kab, à laquelle le voile *nemes* est assimilé, quand il entoure la tête du dieu.

13e tableau (I, p. 48, Amon) :

« (Chapitre de) donner le sceptre, le croc, le fouet, les bracelets de bras et de jambes ».



« Je te lance ton œil, tes domaines. Je te lance l'œil d'Horus; son parfum vient vers toi. Dire : Amon-Râ, (voici des parures en) lapis-lazzuli et en *mâfkit*. Amon-Râ, ah! je t'ai donné tes deux yeux d'Horus, pour qu'ils t'ordonnent tes os, pour qu'ils t'affermissent tes chairs. Protège (en échange) le maître des deux terres Menmarî, comme le soleil, chaque jour. »



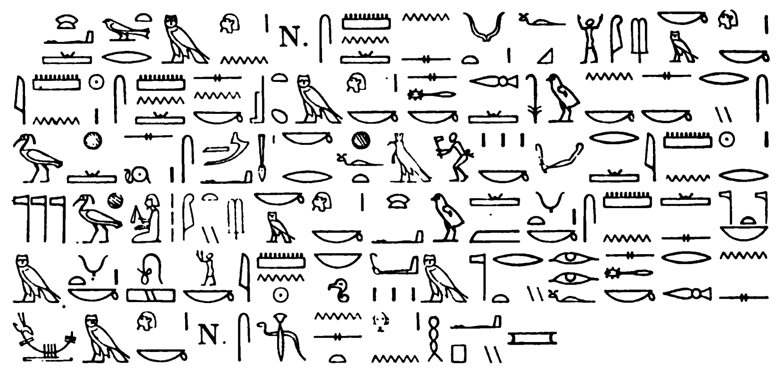
Le roi offre au dieu le sceptre, le croc, le fouet et le bracelet. (*Abydos*, I, p. 48, 13e tableau.)

Les sceptres présentés ici au dieu sont communs à tous les êtres divinisés, dieux, rois, morts osiriens; au *Livre des funérailles* (II, p. 70 et 72), on offre de même au défunt les sceptres *âmes* et *heb* (var. : *out*); les textes des pyramides énumèrent longuement les sceptres et bâtons des morts osiriens (*Pépi II*, l. 291 sqq.). Il semble que la formule relative à la mise en ordre du squelette[1] (cf. p. 75) s'applique surtout à l'action des bracelets qui embrassent les bras et les jambes de la momie divine.

14e tableau (I, p. 49, Amon) : [3] « (Cha-

1. Var. : .
2. Cette phrase compose seule le texte de la chambre de Phtah.
3. Var. : .

pitre d')établir la couronne et les deux plumes sur la tête ».





Le roi met la couronne au front du dieu. (*Abydos*, I, p. 49, 14e tableau.)

La « grande (couronne) se lève sur ta tête, Amon-Râ, elle s'établit sur ton front. Tes deux plumes sont hautes sur ta tête, Amon-Râ; c'est Isis qui les a établies sur ton front; c'est Sokaris qui t'a disposé cet ornement; c'est Râ qui les a consacrées pour te donner la voix créatrice (*litt.* pour qu'il réalise ta voix) contre tes adversaires, pour qu'Amon-Râ domine plus que les dieux et les Lumineux. Tes deux plumes sur ta tête se lèvent à ton front; tout dieu et toute déesse les ont établies à ton front, pour que tu sois invoqué, Amon-Râ, comme le seigneur des braves, grâce à ses deux yeux divins. Elles ont orné la barque *hounnout* sur ta tête (?), Amon-Râ; elles ont reverdi la face d'Hâpi. »

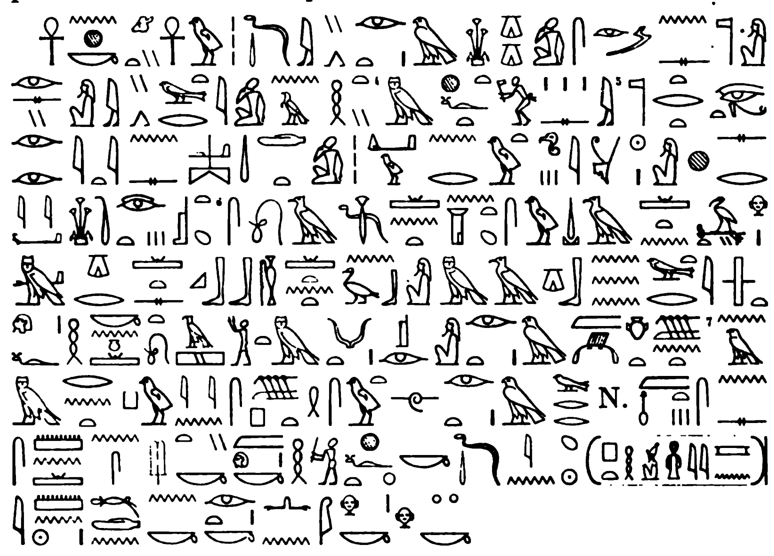
J'ai déjà signalé (p. 153) le rapport à établir entre les pouvoirs royaux qui sont conférés aux morts et aux dieux osiriens, et la faculté d'émettre la voix créatrice : il est naturel qu'un rappel de cette idée accompagne la présentation de la couronne. On sait que les défunts recevaient aussi une « cou-

1. Var. : , *f* se rapportant à Râ.

ronne » comme témoignage de leur pouvoir d'émettre la voix créatrice[1]. Les hymnes à Amon nous ont déjà donné plusieurs des formules de ce chapitre[2].

On trouvera une énumération des couronnes et des sceptres offerts aux dieux dans les hymnes à Amon-Râ (Grébaut, p. 9).

15e tableau (I, p. 50, Amon) : [3] « Chapitre de donner le *seshepit* et le *mânkhit* ».



« (Pour que) tu vives à la tête des vivants, dire : L'œil

1. Pleyte, *La couronne de la justification* (*Todt.*, chap. XIX, etc.).
2. Voir de bons exemples de remises de couronnes au dieu dans *Denderah*, II, pl. 4-5. Cf. *Recueil*, t. XV, p. 155.
3. Var. :
4. Var. :
5. Var. :
6. Var. :
7. Var. :

d'Horus vient..., il voit le dieu qui l'a créé; la « grande » (uræus) vient. Ah! ses adversaires implorent, ah! (ses) deux yeux divins, quand elle fait son émission de paroles. C'est Râ qui lui a donné la vaillance; c'est Isis qui fait tomber la pluie (de ses yeux); c'est Nephthys qui te[1] fait verdir, c'est Thot qui t'assainit avec ce qui lui appartient; c'est Seb[2] qui te rafraîchit avec l'inondation. O grande qui es à sa tête (d'Amon), acclamation, louange à toi qui es au front d'Osiris, œil d'Horus, joie du cœur. Horus t'a prise (*shep*) en ce tien nom de *seshepit;* le grand œil d'Horus a passé (pour toi) Amon-Râ, avec ses beautés. Il a établi tes deux plumes sur ta tête, pour que tu frappes tes adversaires. — Dit par le fils du soleil Séti Ier : « Amon-Râ, j'ai élevé vers toi ton œil, pour que ta face ne soit point privée de ses deux yeux. »



Le roi donne au dieu les insignes *shepit* et *mânkhit*. (*Abydos*, I, p. 50, 15e tableau.)

L'insigne *mânkhit* s'offrait aux morts comme aux dieux (Lepsius, *Ælteste Texte*, pl. 6, 21, 40, 42); on identifiait *seshepit* et *mânkhit* aux plumes et par conséquent aux yeux d'Horus ou à l'uræus.

16e tableau (I, p. 51, Amon) : N. « Chapitre de disposer les colliers *ousekh* et le pectoral *haderit* sur Amon-Râ. »



1. Le pronom 𓏏, précédé de 𓈖, qui est fréquent dans la fin de ce chapitre, ne peut se rapporter qu'aux amulettes *shepit* et *mânkhit*, ou à l'œil d'Horus qu'elles symbolisent.

2. L'allitération de *Seb* (ou *Geb*) avec *qebouï* et *aaqeb* est intéressante.



« Salut à toi, Toum, salut à toi, Khopri, quand tu es haut sur l'escalier, quand tu poins sur l'obélisque dans Hâït-Ben-ben d'Héliopolis, quand tu sécrètes comme Shou, quand tu craches comme Tafnouït, quand tu mets les deux bras derrière eux avec (ton) double, pour que tu transmettes ton double en eux. Ah ! Toum, tu as mis tes deux bras derrière Amon-Râ pour jamais; tu le consacres (*khou*) pour qu'aucune chose (mauvaise) n'advienne jamais à son corps. Dit par le fils du soleil, maître des couronnes, Séti I[er] : « Amon-Râ, je te lance (ce qui est) en eux, leurs milliers (de vertus!). Ah! on te donne ton œil, Amon-Râ, on t'offre ton œil. »



Le roi offre au dieu le collier et le pectoral. (*Abydos*, I, p. 51, 16[e] tableau.)

1. Le texte d'Harmakhis termine ainsi le chapitre :



Le collier se met au cou du dieu et l'embrasse. D'où l'identification du collier à un dieu solaire et les rappels de la scène où Râ embrasse le corps d'Osiris (et de tout dieu osirien) pour lui rendre son double (cf. p. 87 et 125).

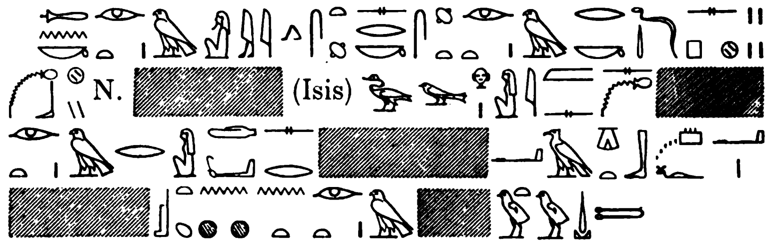
La présentation du collier est fréquente dans les temples; je ne citerai que l'exemple d'*Abydos*, I, pl. 21, où notre texte est répété en partie. On retrouvera le même texte au *Livre des funérailles* (II, p. 37 sqq.) pour le compte du mort osirien.

L'insigne *haderit* est un pectoral carré, souvent orné d'un scarabée aux ailes déployées (*Dendérah*, II, pl. 80; Lepsius, *Denkm.*, III, 115, cité par Lemm, *Ritualbuch*, p. 63).

*
* *

Les derniers tableaux d'Abydos donnent des variantes des purifications finales par la résine.

29e tableau (Horus et Isis)[1] : « Faire les purifications avec la résine sur le feu; tourner derrière (le dieu) quatre fois ».



« Je te lance l'œil d'Horus; son parfum vient vers toi, le parfum de l'œil d'Horus (vient) vers toi; dire quatre fois : Tu es pur, tu es pur, N... »

31e tableau (Amon) :

1. Voir les formules funéraires analogues, *Libro dei funerali*, II, p. 79.

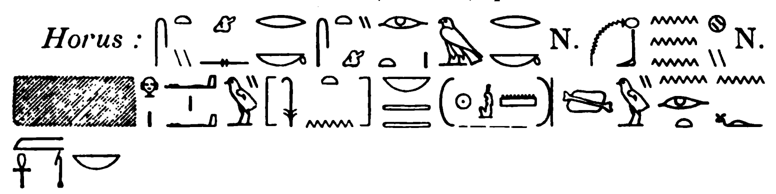
« Adorer le dieu quatre fois; faire l'encensement quand on entre au lieu du *sotpou sa.* »

Le texte d'Amon et d'Harmakhis est identique à celui du 27e tableau.

La chambre d'Osiris, avec le titre : , contient un texte analogue au début du chap. XXI du rituel de Berlin (p. 77).

Les chambres d'Horus et d'Isis ont le texte suivant, qui rentre dans les purifications finales : « Faire les purifications avec la résine sur le feu; tourner derrière (le dieu) quatre fois ».

Horus :



« Son parfum (vient) vers toi, le parfum de l'œil d'Horus vers toi, N.; les purifications (*bis*) de N... sont sur les deux bras du roi, maître des deux terres, Men-mâ-rî, héritier de qui l'a fait en toute vie et force. »

Isis : N. ... Le reste comme dans le texte d'Horus.

« O Isis..., je t'ai donné l'œil d'Horus; son parfum vient vers toi, le parfum de l'œil d'Horus vers toi... »

II. — Le Chapitre d'allumer le feu (cf. p. 9)

Les rituels funéraires possédaient un chapitre d'allumer le feu dont le papyrus de Nebseni nous a conservé un exemplaire (Budge, *The book of the dead*, *Text*, p. 312). Le texte du papyrus de Berlin (chap. I, p. 9) n'étant pas très clair, il ne sera pas inutile de lui comparer celui du papyrus de Nebseni.

« Chapitre d'allumer le feu ».



« Viens, œil d'Horus brillant, viens, œil d'Horus lumineux, venant en paix, rayonnant comme Râ, dans l'horizon. Il écrase les forces (ou formes) de Sit, suivant les formules (par lesquelles?) il (l'œil) l'amène (Sit), s'en empare et le brûle. Sa flamme vient et court... ; elle vient et court au ciel à la suite de Râ, sur les deux mains de tes deux sœurs, ô Râ. L'œil d'Horus vit, vit, dans la grande demeure; l'œil d'Horus vit, vit; c'est Anmoutef. »

La flamme, qui est sur les deux mains des sœurs de Râ (Isis et Nephthys, sœurs d'Osiris-Râ), qui parcourt le ciel et défend le dieu, est sans doute la foudre; comme l'œil d'Horus, elle crée les offrandes, elle est l'offrande même (cf. p. 157). Sa flamme, mise au service du dieu, éclaire le sanctuaire, et brûlera sur l'autel les victimes et les offrandes. Les derniers mots sont peut-être un appel à *Anmoutef*, le prêtre du *pa our* (sanctuaire), où vit le feu, œil d'Horus.

INDEX

DES MOTS CONTENUS AU PAPYRUS DE BERLIN N° 3055

(Les chiffres se rapportent aux pages et aux lignes du Papyrus)

, IV, 1, 1; XXII, 1.

, III, 2.

, II, 2, 2; XXIII, 9.

, XVII, 4.

, XVIII, 6.

, II, 7.

, IX, 3; XIV, 6.

, XVIII, 7.

, XVII, 7.

, XXII, 6.

, XXV, 1.

, IX, 2.

, XXXII, 6.

, XXXIV, 3; XXXVI, 1.

, XVII, 9.

, XVI, 5.

, XXI, 2; XXII, 5; XXIV, 11.

, XXI, 5.

, XXVI, 5.

, II, 8; III, 3.

, II, 8; XV, 9; XXIV, 10.

, VI, 5; VII, 1.

, II, 6; VII, 7; XII, 8, 10; XXII, 1; XXX, 4.

, II, 1; VII, 4; VIII, 8; XII, 8, 9, 9; XIII, 6, 6; XIV, 6, 11; XV, 1; XVI, 4, 5; XX, 9; XXI, 8; XXII, 6, 7; XXIII, 7; XXIV, 3; XXV, 8; XXVI, 9; XXVIII, 2, 3; XXX, 2; XXXI, 8; XXXIII, 6, 7; XXXV, 4, 8; XXXVI, 7; XXXVII, 1,

, XXX, 1.

, XII, 10; XV, 6; XVI, 4.

, I, 2; II, 8; VI, 2; IX, 9; XII, 6; XXXIII, 2, 2.

, VIII, 3; XIX, 1; XX, 6; XXI, 5, 8; XXIX, 1, 5; XXXII, 7; XXXVI, 4.

, XXII, 3.

, I, 6, 8, 9, 9, 9; III, 1, 1, 1; VI, 2; XII, 5.

, XIV, 9; XVII, 8, 9; XVIII, 4; XX, 5; XXIII, 10; XXV, 3, 7, 9; XXVII, 1, 5; XXIX, 4, 8; XXXII, 5, 7.

, XXII, 6.

, XXXIV, 7.

, XVII, 6; XVIII, 8; XXIV, 3.

, VI, 3, 5, 6; VII, 5, 6; X, 7; XIII, 7, 9, 9, 9, 9; XIV, 6, 7; XV, 6; XVI, 5, 5; XVIII, 1; XIX, 3; XXV, 5, 7, 9; XXXVII, 7.

, III, 3.

, I, 1; VI, 4, 6; VII, 1; VIII, 7, 9; IX, 1, 3; XV, 9; XVIII, 1; XX, 3; XXII, 8; XXIII, 4, 7; XXIV, 7, 8; XXVII, 8; XXXVI, 5; XXXVII, 4.

, VII, 4, 5; VIII, 1, 4; X, 4; XI, 3, 4; XII, 3, 9, 12; XIII, 3, 3, 4, 8; XIV, 6; XVI, 2; XVII, 2; XXVI, 2, 4; XXVII, 1, 7, 8, 10, 10; XXVIII, 5, 10; XXIX, 3, 4, 7, 10; XXX, 1, 2, 3, 8, 8, 9; XXXII, 8; XXXIII, 2, 5, 7; XXXIV, 1, 4, 6; XXXV, 1, 4, 6, 8; XXXVI, 2, 2, 4; XXXVII, 2, 3, 4.

, I, 5; V, 1; VII, 3; IX, 5; X, 6; XI, 6, 8; XIII, 1; XV, 8; XXVII, 1; XXIX, 1, 5.

, II, 1; III, 7; IV, 2, 5, 8; V, 3, 8; VI, 1; VII, 1, 7, 8; X, 5; XI, 10; XII, 4; XIII, 6, 8, 11; XXVII, 3; XXVIII, 7; XXXI, ligne verticale; XXXII, 3; XXXIII, 8; XXXIV, 2; XXXVI, 3, 5.

(sic), III, 9.

, IV, 4.

, XIX, 4; XX, 2; XXIV, 4.

, XXXIII, 1.

, IV, 1, 1; XXII, 1.

, XVI, 5.

, XVII, 3; XXIII, 10.

, III, 2.

(?), XXIV, 6.

, I, 1; IV, 2, 6; XI, 5; XIV, 7; XXX, 5, 6.

, I, 4; III, 4; V, 8, 8, 9; IX, 7; XII, 3, 3, 3; XIII, 4; XXXI, 8.

, III, 6; V, 2, 3, 3, 4, 5, 6, 7, 7, 7; VI, 6; VII, 4; IX, 2, 9, 9, 10; X, 3, 3, 3; XI, 9, 10, 11, 11, 12, 13; XII, 1, 2, 2, 2; XVI, 1, 3, 3, 4; XVIII, 3, 10; XIX, 3; XXI, 2; XXIV, 11; XXX, 2, 9; XXXI, 1; XXXII, 1.

, XVIII, 9; XXIX, 3.

, V, 8; XII, 2.

, I, 7; XXVI, 6.

, VII, 3.

, V, 4; XI, 10.

, II, 4.

, X, 10.

, II, 9; XIV, 1; XXV, 5; XXIX, 1.

, X, 10.

, XV, 3.

, I, 6, 9; V, 1, 3, 8; VI, 1, 6; VIII, 3, 3; XI, 8, 10; XII, 2, 4; XIV, 7; XVIII, 1; XX, 3; XXI, 3; XXV, 1; XXVI, 2, 2, 2, 4.

, XXIX, 8.

, XXVII, 3.

, IX, 10.

, XXVII, 6; XXXV, 4.

, II, 1; V, 7, 7; VI, 9; VII, 9; VIII, 2; XII, 1, 1; XV, 9; XVI, 8; XVIII, 7; XX, 2, 4, 8; XXI, 2, 2, 3; XXIII, 6; XXIX, 6, 7; XXX, 7.

(*sic*), VIII, 7.

, XXI, 4.

, X, 3.

, IV, 7; XI, 6; XIII, 5, 6; XXXVII, 6.

, III, 2; IV, 6; V, 3; VI, 9; X, 4; XI, 5; XIV, 3, 6, 7; XV, 2; XVIII, 6; XIX, 3; XXI, 5; XXIV, 6, 11; XXV, 2, 3; XXVII, 3.

, XI, 10; XXII, 5; XXIII, 1, 2.

, XVIII, 8.

, XXVI, 8; XXVII, 7; XXXV, 6.

, I, 1; XXIV, 8; XXXII, 8.

, I, 4; III, 4, VII, 3; XII, 7; XXVII, 2, 5; XXVIII, 2; XXXI, 1, 1; XXXIII, 8, 8; XXXIV, 1; XXXVI, 7.

, XV, 5; XVI, 4, 4; XVII, 7; XVIII, 3; XX, 6; XXXIII, 4.

, VII, 4; XIII, 3; XXIX, 5.

, I, 2, 4, 4; II, 1; III, 4, 8, 9; IV, 1; VII, 3, 4, 5, 9; VIII, 1, 3, 5, 5; XII, 9; XIII, 1, 4, 8, 8; XXV, 8; XXVI, 1, 8; XXVII, 1, 5, 7, 9, 9; XXVIII, 5, 5, 7, 10; XXIX, 5; XXX, 2; XXXI, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10; XXXII, 1, 2, 3, 3, 4, 6, 7; XXXIII, 1, 5, 7; XXXIV, 1, 4; XXXV, 4, 5, 5, 5; XXXVI, 3, 6; XXXVII, 2, 2.

, XXXV, 7.

, III, 6; VIII, 6; IX, 3; X, 3; XV, 6, 7, 7, 7, 8; XVIII, 10; XXV, 7, 8, 8, 9; XXXII, 5; XXXIII, 5.

, III, 6; XXVI, 3.

, VI, 3.

, XII, 6.

, XXII, 3.

, V, 8; XII, 3; XXX, 6.

(?), XX, 9.

, I, 4, 5; III, 6, 7; IV, 4, 5; V, 8, 9; VII, 1; VIII, 2; IX, 9; X, 4, 4, 6, 6; XI, 2, 3, 3, 8; XII, 3, 3, 3; XV, 9; XXI, 5; XXVII, 8; XXXVI, 6; XXXVII, 5.

, XXXIV, 4, 5.

, XXV, 1.

, XX, 1.

, XXIX, 2.

, XIX, 1.

, X, 7.

, VI, 8.

, XIII, 10; XIV, 10; XV, 5; XVI, 2; XVIII, 3; XXVI, 5.

, II, 5.

, XV, 7; XVI, 6, 9; XXVI, 5.

, II, 3; IX, 8; XVIII, 4; XX, 4; XXII, 8.
, VII, 5.
, II, 4.
, III, 6.
, XI, 6.
, III, 4, 4.
, IV, 8, 9; V, 3; XI, 7, 11; XXI, 6.
, XXX, 3.
, XXX, 4, 5.

, XXXIV, 1.
, I, 3; XXIV, 7; XXX, 2.
, IX, 9; X, 2.
, I, 6; VIII, 3; X, 11, XIV, 11; XVI, 5; XVII, 6; XX, 3; XXI, 1, 2, 2; XXII, 2, 6; XXIII, 2; XXV, 7, 8, 9; XXVI, 2, 5, 7; XXX, 4.
, XVII, 4.
, I, 1; II, 3, 7; VI, 8; VII, 2; VIII, 6; XIV, 1, 4; XIX, 5; XXII, 8; XXVIII, 3; XXIX, 10.
, II, 6; IV, 5; VI, 2; X, 4; XII, 5; XX, 2; XXV, 7, 9.
, II, 7.
, XXXVI, 3.
, X, 8; XV, 2, 7; XVI, 7; XXVII, 2, 2, 2, 5, 5, 6, 6.
, XXVII, 3.
, XVII, 3.
, IX, 9; X, 1.
, XVIII, 10.
, III, 5.
, I, 9.
, VIII, 9.
, XXI, 3.
, XV, 4.
, XVII, 6.
, XXIV, 10.
, II, 5; XIX, 8.
, I, 7; II, 5, 6; IV, 9; VI, 8; VII, 2; IX, 7; XI, 7; XII, 10, 10, 10; XVI, 7, 7; XVI, 7, 7; XVII, 7, 9; XVIII, 2; XXI, 4, 8; XXIII, 4, 7, 7; XXIX, 10.
, II, 5.
, XV, 8; XVII, 8; XXXVII, 6.
, XIX, 3, 9.
, II, 6; XXXVII, 5.
, IV, 3, 3, 4; IX, 3, 4; XI, 2, 2, 2.
, XXVI, 9, 9.
, XXVI, 9.
, X, 9; XXXVII, 3.
, XVIII, 10.

, X, 5, 5.

, IV, 2, 2, 5, 5; XI, 4, 4.

, VII, 1.

, IX, 1.

, VIII, 5; IX, 5, 6, 8.

, XXVIII, 4.

, XXIV, 2.

, VIII, 3.

, VII, 8.

, XIX, 9.

, III, 4, 6, 6; VIII, 9.

, I, 2; VI, 4; VIII, 1, 1, 1, 5, 10; IX, 4; X, 3, 3, 5; XII, 7, 11, 11, 12, 12, 12, 12; XIII, 1, 8, 9; XV, 8; XVII, 10; XX, 3, 9; XXIII, 9; XXVI, 1, 4, 8, 8; XXVII, 9; XXXV, 5; XXXVI, 6; XXXVII, 2.

, XXX, 5.

, X, 8; XIV, 4; XIV, 9; XXII, 4, 7, 9; XXVI, 3.

, XXI, 7; XXXVII, 6.

(pour), II, 1; XXI, 7, 8; XXXVII, 4.

, pron. rég. IV, 2, 6; V, 1; IX, 2.

, XIX, 10.

, XVIII, 2; XX, 8.

, XVIII, 2.

, XVIII, 2.

, XXII, 8.

, XXIV, 11.

, XVIII, 8.

, XVIII, 7; XXIII, 5.

, IX, 4; XXIII, 7.

, XXVII, 4.

, II, 1; X, 11; XIII, 2; XXV, 6; XXVII, 1, 3, 7, 8, 9; XXXIV, 2, 6; XXXV, 1, 5, 8; XXXVI, 2, 3, 4, 5, 6; XXXVII, 3, 3, 4, 5, 7.

, I, 5, 7, 8; II, 1, 2, 7; III, 8; VI, 3; XI, 1; XII, 7; XXVI, 6, 7, 10.

, I, 7; XXVI, 6.

, I, 2.

, IV, 8; XI, 6.

, XXVI, 7, 7, 8; XXXIV, 5, 5; XXXV, 6, 6, 6, 7, 7, 7; XXXVI, 2.

, I, 7, 8; XXVII, 4, 7; XXXV, 6.

, XIX, 10; XXV, 2.

, XX, 5.

, XI, 1.

, XV, 8; XVIII, 7; XX, 9; XXIII, 5, 5, 5.

, XXI, 3.

, IV, 3, 4; VII, 7; XI, 1, 2; XVI, 3.

, XI, 1.

, X, 6.

, IV, 3; IX, 3.

, X, 6.

, VI, 4; VIII, 3; XIV, 1, 2; XVI, 2; XIX, 5; XXV, 6.

, V, 2; VIII, 6; XI, 9; XVII, 4, 7; XXII, 9; XXIV, 5; XXV, 8; XXIX, 9.

, III, 7; IV, 5; V, 1; VII, 1; X, 1, 4, 6; XI, 3, 8; XIII, 7; XV, 9; XXVII, 8; XXIX, 6; XXXVI, 6; XXXVII, 5.

, XXIII, 2.

, VI, 5; XIII, 5.

, XV, 4.

, XVII, 2; XXIII, 1; XXXII, 6.

, XIX, 9.

, XXII, 2.

, XV, 5, 6.

, X, 11.

, II, 6.

, XVII, 6.

, XVIII, 5.

, II, 9; VI, 7; X, 7; XIV, 1; XXV, 6.

, XXXIV, 1.

, XXXIII, 7.

, I, 8.

, IV, 2, 6.

, XI, 5; XVIII, 6.

, XXIX, 7, 7.

, XIII, 7, 10; XVII, 1.

, V, 7; XII, 2.

, X, 11.

, XXXIII, 2.

, XXIX, 3, 4, 7, 8.

, X, 9; XXXIII, 5.

, XII, 11.

, XXIX, 3.

, XXXI, 2.

, XXIX, 2.

, IX, 5.

, I, 2; II, 4, 4, 4, 5.

, VIII, 10.

, VIII, 10.

, II, 3.

XXI, 7.

, II, 4.

, XVI, 4.

, II, 2.

, IX, 1, 7, 7; X, 10; XXIII, 7.

, XI, 1.

, II, 4.

, VI, 2; XII, 5; XX, 7.

, XXV, 5.

, XXXII, 1, 1.

, XVI, 1.

, XIV, 8.

, III, 7; XXI, 4; XXIV, 2.

, VII, 4.

, XXXIII, 7.

, XXXII, 2.

, XXXII, 2.

, XXI, 7.

, VII, 2.

, XIX, 5.

, VII, 3, 3, 6.

, III, 2.

, VII, 6.

, XXXIV, 6, 6, 6, 6, 6, 7, 7.

, XXVII, 8.

, XXII, 9; XXIII, 8; XXXIII, 1.

, I, 1.

, VI, 4.

, II, 1; IV, 4, 5; VI, 2, 6; VIII, 6; X, 4; XI, 3, 3; XII, 5; XV, 2; XVI, 7; XVII, 4, 9; XIX, 5; XX, 1, 8; XXII, 9; XXIV, 3, 8; XXVI, 6, 6, 9; XXIX, 6.

, XII, 10; XXI, 1; XXV, 5, 7.

, I, 9; VII, 6; VIII, 4, 4, 7, 8; XVIII, 7.

, XIII, 5; XVI, 4; XVIII, 5, 8, 10, 10; XXVIII, 3, 3, 4, 4; XXX, 5, XXXI, 2, 2; XXXII, 4; XXXVII, 1, 1.

, V, 2, 5, 6; VII, 7; IX, 2, 2, 3, 6; X, 3; XI, 10, 12, 13; XVIII, 1, 9; XX, 3; XXI, 2; XXVI, 3; XXVIII, 1, 1, 1.

, VIII, 2, 7; IX, 2, 10; X, 1, 1; XII, 8, 8; XIII, 6; XV, 5; XVII, 8; XVIII, 2, 4, 9; XX, 2; XXV, 4, 8, 8; XXVI, 1, 8; XXXII, 3.

, IV, 9; VI, 4; VII, 9; VIII, 4, 4; XI, 1, 7; XIII, 9; XV, 8; XVII, 10; XVIII, 5, 10; XXXVII, 6.

, XXVIII, 2.

, XXXII, 4.

10, 10, 11, 11, 11; XV, 2, 3, 3, 3, 3, 3, 4, 4, 5, 5, 5, 5, 6, 6; XVI, 3, 4, 5, 5, 8, 8, 9, 9, 9, 9; XVII, 5, 7, 8; XVIII, 1, 1, 2, 2, 3, 3, 4, 4, 5, 7, 7, 9, 9, 10; XIX, 5, 6, 9, 9, 9; XX, 1, 1, 2, 4, 7, 9; XXI, 2, 2, 4, 4, 5, 6, 6, 7; XXII, 1, 1, 1, 2, 3, 3, 3, 3, 4, 4, 4, 4, 6, 8, 9; XXIII, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 9, 9; XXIV, 2, 2, 5, 10; XXV, 2, 2, 4, 6, 6, 7, 8, 9, 9; XXVI, 1, 3, 3, 5, 5, 5, 5, 8; XXVII, 4, 7; XXVIII, 2, 3, 3, 4, 4, 5, 7, 8, 8, 8, 9, 9, 9, 9, 10; XXIX, 1, 3, 5, 7, 8, 9, 9; XXX, 1, 2, 4, 5, 9; XXXI, 1, 2, 2, 5; XXXII, 3, 4; XXXIII, 2, 3, 4, 5; XXXIV, 1; XXXVI, 7; XXXVII, 1, 1.

, XV, 9; XXIII, 6; XXXVII, 6.

, VIII, 6; XIII, 2; XVII, 5.

, V, 6; XII, 1, 1.

, I, 1.

, XXIX, 10.

, IV, 2, 7; VI, 7; IX, 4, 8; X, 8; XI, 4, 5; XII, 10; XIV, 9; XVI, 4; XVII, 9, 10; XXI, 6; XXII, 5; XXIII, 4; XXV, 4; XXVI, 3; XXX, 2; XXXIII, 4, 7.

, IV, 6.

, XVI, 3.

, XXV, 2.

, I, 3; V, 8, 9, 9, 9; VI, 2; VII, 8; VIII, 8; XII, 3, 3, 4, 5; XVIII, 6; XXV, 7, 9; XXVIII, 6; XXIX, 4; XXX, 1.

, XVIII, 6; XX, 4.

, VIII, 9; XIV, 10; XV, 1; XVI, 1; XVIII, 6, 8; XXI, 3; XXIX, 8.

, VII, 6.

, VIII, 7; IX, 1, 3.

, XXIX, 8.

, XXII, 3, 4, 4, 4.

, XXXVII, 7.

, XIV, 7, 11.

, V, 7; XII, 1.

, XXIII, 2.

, XX, 2.

, XX, 9.

, XXII, 1, 3.

, IX, 5, 6; XXI, 4, 4, 5, 5, 5; XXII, 1, 2, 5, 6, 7, 8, 9; XXIII, 4, 5, 5, 6, 8, 9; XXIV, 1, 5, 10.

, XXI, 6, 7, 8; XXII, 1, 2, 2, 3, 3, 9; XXIII, 10; XXIV, 2.

, XX, 2, 9; XXI, 3; XXII, 1, 4, 5, 6; XXIII, 2, 3, 3, 7; XXIV, 10.

, XIX, 10.

, I, 4; XXIV, 3; XXV, 5; XXXII, 5.

, XX, 2; XXIV, 4.

, XXX, 7.

, XXVIII, 1.

, XIX, 7.

, XIX, 2; XXVI, 3.

, XXI, 8.

, XIX, 2.

, XXIX, 9.

, XXIV, 6.

, X, 8; XVII, 7; XVIII, 4, 9; XXVI, 10; XXVII, 1, 4, 5.

, XIV, 6.

, V, 1; VI, 5; XI, 8; XIII, 9; XIX, 8.

, III, 7; IV, 4; X, 6; XI, 2; XXIII, 9; XXIV, 9, 10.

, XXIV, 10.

, X, 7.

, XIV, 6.

, III, 3.

, II, 5.

, VI, 2; XII, 6; XXVIII, 2.

, XXV, 4.

, X, 9; XXII, 3.

, XXVII, 10.

, XXIX, 4, 8; XXX, 6, 7.

, XXIX, 3.

, XXIX, 5.

, XXX, 3.

, XXIX, 2.

, VIII, 3.

, II, 6; XIII, 9; XXXVII, 7.

, XIII, 2, 4; XIV, 8.

, XXV, 5.

, XIV, 7; XVII, 10.

, VI, 8.

, XXI, 4.

, XXXIII, 1.

, XXIX, 6.

, XVI, 6; XIX, 8; XXXV, 8.

, XV, 4.

, XVI, 6, 7; XVIII, 2, 2, 2.

, XVII, 6; XVIII, 9.

, XXX, 7.

, XIX, 2.

, XIX, 1.

, XXXIII, 6.

, X, 9.

, V, 5; XI, 13.

, XV, 4.

, XXXI, 3, 4, 5; XXXII, 3.

I, VII, 3; IX, 2, 2, 3, 3, 3, 4, 6; X, 8, 8, 9, 9, 11; XXVIII, 5.

, I, 1; V, 2; VII, 5; IX, 6; XI, 10; XII, 7; XXI, 1; XXIII, 9; XXV, 5, 6; XXVI, 10; XXVII, 4; XXVIII, 2, 2; XXXI, 1, 1; XXXVI, 7.

, V, 5; XI, 12.

, III, 2.

. XX, 7; XXIV, 9; XXXVII, 6.

, XX, 8.

pour *nti*, XXI, 3.

, IX, 5.

, XX, 2.

, I, 1; II, 6; IV, 9; VI, 5, 7, 7; VII, 1, 4; VIII, 10; IX, 10; X, 7, 9, 11; XI, 1, 7; XII, 9; XIII, 7, 9; XIV, 4, 5, 8; XV, 3, 5, 8; XVI, 1, 1, 1, 3, 7, 9; XVII, 2; XVIII, 1, 2, 5; XX, 4, 9; XXI, 1, 2; XXII, 8, 9; XXIII, 8; XXIV, 1, 5, 5; XXV, 3, 4, 5; XXIX, 2; XXX, 1; XXXVII, 5, 6.

, V, 6; XI, 13; XIV, 10; XVI, 6, 6; XVII, 10; XVIII, 8.

, VI, 7.

, VI, 8; XII, 8; XIV, 5; XVI, 7; XVIII, 8.

, I, 5; II, 5, 5; VI, 5; VII, 2; XIII, 6, 11; XV, 1, 3, 4, 5, 6, 6, 7; XVI, 5; XVII, 1; XXXIII, 4.

, XXV, 3; XXIX, 6.

, XXXIV, 5.

, VI, 2; XII, 5.

, VI, 4.

, XXX, 7.

, XXIX, 2.

, IV, 9; XI, 7.

, XXIX, 5.

, XXI, 1; XXII, 1, 4.

, II, 6.

, III, 3; VII, 7; XXIII, 2.

, II, 7; VII, 9; X, 5; XIV, 6; XVIII, 7; XIX, 4, 5, 5; XXII, 7; XXVI, 3.

, IV, 1, 5; X, 7; XI, 3; XXX, 1.

, XIII, 2; XIV, 7.

, IX, 5.

, XXVIII, 1.

, XVII, 2.

, XXVI, 3.

, XXVI, 10.

, XVII, 3.

, II, 4; XXVIII, 8, 8, 9, 10.

, XI, 7; XXXVII, 7.

, XVIII, 3, 7; XXV, 4.

, VI, 6; VII, 6; VIII, 4, 4; XVI, 3; XVII, 6; XXVIII, 3, 3, 4, 4; XXX, 5; XXXI, 2, 2; XXXII, 4; XXXIII, 5; XXXVII, 1, 1.

, VI, 5; X, 10; XIII, 9; XIV, 10, 11, 11; XVI, 5; XVIII, 5, 7, 7, 10; XXIII, 8.

, XXIX, 4.

, I, 3; XXI, 6; XXIII, 3; XXIX, 4; XXX, 1.

, IX, 3.

, XXVIII, 5.

, XX, 6; XXIV, 1; XXVII, 1; XXXIV, 3.

, IX, 4; X, 9; XVIII, 5.

, XIII, 1.

, III, 3, 3; XIII, 11, 11, 11; XIV, 1, 1, 1, 1, 2, 2, 2, 2, 2, 3, 3, 3, 4, 4, 4, 5, 5, 5; XVI, 1; XVII, 1, 1, 2; XIX, 4, 5; XXVI, 4.

, II, 7.

, XX, 1; XXIII, 3.

, XVIII, 6; XXI, 8, 8.

, VII, 2; XII, 10; XIV, 5.

, XIX, 9.

, XII, 6; XVIII, 2.

, VII, 6; XXV, 4.

, XII, 10; XV, 6; XXII, 6; XXIV, 3.

, XII, 8.

, V, 1, 4; VII, 4; XI, 8, 11.

, I, 4; II, 2; IV, 9; V, 2, 8, 9; IX, 9; X, 5; XI, 8, 10; XII, 3, 3, 9; XIV, 8; XVI, 8; XVII, 4; XXII, 7; XXVI, 2, 7; XXXII, 5, 6; XXXV, 4.

, pronom. I, 3, 3; II, 8; V, 2, 9; VII, 4, 6, 6, 6, 6, 7, 7, 7, 8, 9; VIII, 2, 2; IX, 1, 1, 3; XI, 9; XII, 4, 10; XIII, 7; XIV, 6, 7, 11; XX, 9; XXI, 5, 7; XXII, 1, 6, 7; XXIII, 1, 1, 4, 5, 6, 7, 8; XXIV, 3, 11, 11; XXV, 7; XXVIII, 2, 3, 3, 4, 4, 6; XXIX, 3, 3, 4, 6, 8, 8, 9; XXXI, 1, 2, 5, 6, 8; XXXII, 4, 7; XXXIII, 3, 6, 7; XXXIV, 2; XXXV, 4; XXXVI, 4, 7; XXXVII, 1.

, adjectif. I, 4; IV, 4; V, 9; VII, 6, 8; VIII, 1, 2, 10; IX, 1; XII, 3, 12; XIII, 1, 8; XIV, 11; XXI, 5, 6, 6, 8; XXII, 7; XXIII, 4; XXVI, 1; XXVII, 9; XXVIII, 3, 3, 4, 4; XXIX, 3, 4, 4, 7, 8; XXX, 5, 5, 6; XXXI, 2, 2, 2; XXXII, 4; XXXIV, 5; XXXVI, 6; XXXVII, 1, 1, 2.

, XXVIII, 7, 8, 9, 9.

, XIV, 9.

, II, 5.

, X, 2; XXII, 5.

, V, 9; X, 11; XII, 3; XIII, 10; XVI, 2; XXIV, 8.

, XI, 1.

, XXI, 5; XXIII, 4.

, XV, 1.

, IV, 6; XI, 5.

, X, 3.

, XIV, 8; XXIX, 1.

, XIV, 10.

, XXIX, 1.

, XXV, 4.

, XXII, 3.

, XXXV, 3.

, X, 2.

, XV, 2; XVI, 8; XXI, 2, 6.

, XII, 1; XIV, 10.

, IX, 5.

, I, 4, 4; XI, 1; XII, 7, 8; XIII, 1; XIV, 3; XV, 2, 2; XVI, 1; XVIII, 6, 9, 10; XIX, 2, 2; XXVII, 3, 6; XXVIII, 7, 8, 9, 9; XXIX, 9; XXXII, 2, 4, 7, 7; XXXIV, 1, 1; XXXV, 8.

, IX, 8.

, VI, 9.

, XVII, 3; XIX, 7.

, XXIX, 7.

, XXIV, 3, 4, 8.

, XXXI, 1.

, IV, 3, 7; V, 2; XI, 2, 6, 9; XXVII, 3, 6; XXXII, 5.

, VI, 9.

, XXI, 8.

, IX, 1; XXXII, 2.

, XVI, 3, 9; XVIII, 1; XXIV, 4.

, I, 2; IX, 6; XII, 11; XIV, 8; XVII, 4; XX, 1; XXVI, 8; XXVII, 1, 3, 5, 8, 9; XXXIII, 1; XXXIV, 2, 3; XXXV, 1, 5, 8; XXXVI, 1, 2, 3, 4, 5; XXXVII, 3.

, XX, 2; XXVII, 1, 3, 4, 7, 10; XXX, 8; XXXII, 8; XXXIV, 2, 6; XXXV, 1, 6, 8; XXXVI, 2.

, XXXIV, 3; XXXVI, 4; XXXVII, 3.

, XXVIII, 9; XXXIV, 7; XXXV, 3, 7.

, XXXI, 6.

, XX, 6; XXV, 4.

, III, 4, 8, 9, 9.

, XXX, 6.

, IX, 1; XVII, 9; XX, 5.

, XX, 6.

, VI, 3; XII, 6; XXIV, 1.

, XV, 4; XVII, 5.

, XIV, 7.

, XXXVII, 6.

, XXXIV, 2, 3, 4, 5 5; XXXVI, 1, 1.

, XIII, 7; XVI, 5; XXVII, 2, 6.

, XXIX, 3, 8.

, XIII, 10; XVI, 2; XVII, 8.

, pronom. VII, 2; X, 8, 9; XII, 9, 9, 11, 11; XIV, 9, 10, 11; XV, 6, 6; XVI, 1, 4; XVII, 10; XVIII, 6; XX, 9; XXVIII, 6; XXX, 7; XXXIII, 4, 4; XXXIV, 7.

, adjectif. I, 5; IV, 5; VI, 6, 6; X, 5; XI, 2, 3; XIII, 4; XIV, 10, 10, 10, 11; XV, 2, 7, 7, 7, 8; XXI, 1; XXV, 3, 7, 9.

, XX, 8.

, XXXIV, 7.

, IV, 7.

, V, 6, 6; VI, 2; XII, 1, 1.

, IV, 9; XI, 7.

, IV, 7; XII, 5.

, XI, 5.

, XXXVII, 5.

, XXXI, 2; XXXIII, 3.

, IX, 4.

, XX, 7.

, XII, 4.

, XII, 9.

, V, 1, 4.

, XXIX, 9.

, VI, 1; XI, 12; XIV, 4.

, V, 1.

, XI, 9.

, III, 5.

, I, 9; III, 5.

, XX, 6.

, XX, 7.

, VIII, 2.

, IV, 3; IX, 3; XI, 2.

, IV, 6; X, 2; XI, 5; XX, 4; XXVI, 8, 9.

, XXVI, 9.

, XXVIII, 1; XXX, 7.

, VI, 9.

, XXX, 6.

, XIV, 3.

, XVII, 2.

, I, 7; XXXIV, 3; XXXVI, 1.

, XVI, 9; XVIII, 6.

, VIII, 10.

, XV, 3.

, XVII, 8.

, XXXI, 4.

, VII, 2; XIX, 5.

, XIX, 9.

IX, 5; XIV, 7; XVII, 10.

XXIII, 6.

I, 6, 8.

XXV, 8.

X, 7; XVIII, 3; XX, 5; XXIV, 2; XXV, 2, 4; XXX, 6.

I, 2.

XXXIII, 3.

XIII, 5.

VI, 9; XV, 1.

I, 3.

IX, 7; XVII, 7; XVIII, 1; XXV, 3.

VI, 5; X, 10; XIII, 11; XV, 4, 4; XVI, 7; XVII, 5; XXIX, 10; XXXIII, 3.

IX, 6.

IX, 8.

VIII, 7.

XXIV, 6.

XIII, 7; XXXI, 2.

II, 6; IX, 10; XXXII, 4.

X, 3.

XVII, 3.

XIV, 9.

XIII, 3.

VII, 8.

IX, 1, 2.

XXVI, 2.

XXIII, 9.

XXIII, 5.

VI, 7.

III, 8, 9; VII, 4; XV, 1; XXIII, 2; XXIV, 11; XXIX, 3, 5, 7, 7; XXX, 3.

XXXII, 1; XXXIII, 3.

V, 5; XI, 13; XII, 9, 9; XVI, 8, 8, 8; XVIII, 6, 6; XXI, 1.

I, 3; III, 8, 9; XXXI, 6; XXXII, 5.

XI, 1.

VII, 3; VIII, 4; XII, 9; XXVII, 1, 5, 9; XXVIII, 5, 10; XXIX, 5; XXX, 2; XXXI, 6, 7, 8, 9, 10; XXXII, 1, 2; XXXIV, 4; XXXV, 4; XXXVI, 2, 6; XXXVII, 2.

I, 2.

III, 8.

VII, 8; VIII, 1, 1, 1, 2, 5, 5; XII, 8, 11, 11, 12; XIII, 1, 2, 5, 6, 8, 8; XXI, 6; XXV, 7, 8; XXVI, 1, 1, 1; XXVII, 9, 9; XXXI, 2, 2; XXXV, 5, 5; XXXVI, 6, 6; XXXVII, 2, 2.

XIII, 5, 6.

XXXI, 4.

, VII, 2.

, VII, 1.

, XXVI, 4; XXXIII, 4.

(?), XXIV, 6.

, I, 1; IV, 2, 6; VI, 5, 8; VII, 2, 8; VIII, 8; XI, 5; XVII, 2; XXIV, 7.

, III, 2.

, III, 1 (pour).

, XIII, 11; XVI, 6; XXIV, 7; XXV, 5; XXXVII, 5.

, III, 2.

, VI, 3.

, I, 8.

, I, 5; II, 1, 7; XXVI, 7.

, III, 8; IX, 10; XII, 6; XXVI, 10.

, VI, 2; XII, 6.

, XVI, 9.

, XV, 3, 3; XVI, 9; XX, 8.

, IX, 7.

, IX, 2.

, XI, 11.

, V, 4, 7; XII, 2.

, V, 7; IX, 10; XII, 2.

, III, 3, 4, 5, 5.

, XVIII, 9.

, II, 2.

, XXIX, 5; XXXIII, 6.

, XIX, 7.

, XXVI, 3; XXXIII, 7.

, XI, 10; XVII, 4; XXIV, 4.

, V, 2.

, XXXIII, 4.

, XXII, 5.

, II, 7; VII, 2; XVIII, 4.

, XIX, 5.

, XVII, 1.

, IV, 1.

, II, 4.

, III, 2; IV, 1; XIII, 2, 4, 5; XIV, 8; XXVII, 10; XXVIII, 1, 1, 1, 2; XXX, 3; XXXVII, 8.

, VIII, 9; XX, 6.

, XX, 3.

, II, 6.

, II, 7; VI, 7.

, V, 4; VIII, 6; X, 10; XI, 11; XII, 9.

, XXIX, 10.

, XX, 7.

, XII, 4; XIV, 5.

, V, 1; VI, 1.

, XI, 9.

, XXII, 2, 2.

, IX, 2.

, VII, 2; XXI, 7.

, XXI, 1; XXII, 8.

, XXIV, 9.

, XXXIV, 6.

, XXV, 2.

, XXX, 4.

, XV, 2; XVI, 7; XXXIV, 1, 1.

, XV, 4, 6.

, II, 6; XV, 1; XXVII, 1; XXXIV, 3.

, XXVII, 4.

, XX, 1.

, IV, 2, 5; X, 5; XI, 4.

, VII, 3; XXVII, 10; XXVIII, 10; XXXII, 3.

, XIX, 6.

, XII, 8.

, XVIII, 8.

, II, 5; VI, 1, 1; X, 9; XII, 5, 5, 7; XXII, 1, 3; XXIII, 3.

, VI, 7.

, XIV, 9.

, XXI, 5.

, XXV, 9.

, XXV, 7.

, VIII, 5.

, IX, 4; X, 8.

, X, 7.

, XXIX, 1.

, V, 2; XI, 9.

, I, 1.

, X, 9.

XIII, 7; XIX, 1; XXIII, 4, 4, 9; XXIX, 9; XXXI, 9, 10; XXXII, 4, 7; XXXIII, 2, 2.

, XXXI, 9.

, XXXI, 10.

, XX, 7.

, IX, 7.

, XIV, 8.

, X, 5; XXII, 3.

, IV, 2, 5; XI, 4.

, XXX, 6.

, IV, 7; V, 2; XI, 6, 9.

, particule. IV, 2.

, particule. X, 2.

, verbe. VI, 6.

, IX, 9.

, XI, 1.

, XXXIV, 6; XXXV, 1; XXXVI, 2.

, XIX, 6; XX, 2.

, XXVI, 7.

, XXIII, 1.

, I, 7.

, XXIV, 9; XXX, 1.

, XXXVII, 5.

, II, 8.

, II, 1; X, 8; XVIII, 6; XXI, 3; XXIV, 1, 2, 11.

, VI, 7; XX, 6; XXV, 1.

, XXXIII, 2.

, XXXIII, 2.

, XXI, 7.

, XXVI, 3.

, X, 9; XX, 2; XXIII, 2, 10; XXX, 9; XXXIII, 1, 5, 6.

, I, 1, 1; V, 5; XI, 13; XVIII, 1; XXI, 1; XXIV, 1, 5; XXV, 3.

, I, 2.

, V, 2, 5; VII, 7; VIII, 8; IX, 2, 6; XI, 10, 12; XVI, 4; XXVI, 3; XXXV, 8.

, II, 6.

, I, 4, 6, 6; II, 2; III, 5; V, 9; IX, 1, 8; XII, 3; XVI, 8; XVIII, 3; XIX, 4; XXIV, 7; XXVI, 5; XXVIII, 2, 8; XXXIII, 2, 8, 8; XXXIV, 4, 6; XXXV, 2, 6; XXXVI, 7. (Voir aussi *àrit Hor* et *nibouï*.)

, préposition. I, 4, 4, 6, 6, 8; II, 2; III, 6, 7, 7, 9; IV, 4, 6, 9; V, 1, 1, 2, 4, 8, 9; VI, 3, 5, 8; VII, 4, 5, 6, 7, 9; VIII, 10; IX, 1; X, 2, 4, 4, 6, 6, 11; XI, 2, 3, 3, 8, 8, 8, 10, 11; XII, 3, 3, 6, 8, 11; XVII, 7; XVIII, 5; XIX, 6; XX, 9; XXI, 1, 7; XXIII, 1; XXIV, 6, 9, 10; XXV, 7, 8; XXVI, 1, 2, 5, 5, 7; XXVIII, 8, 8, 9, 10; XXX, 4, 6, 7; XXXIV, 2; XXXV, 7.

, VI, 5; XX, 7.

, III, 9.

, substantif. V, 6, 6; VI, 7; XI, 4; XII, 1, 1, 2; XXV, 5; XXVIII, 3, 3, 3.

, XXV, 8.

, VII, 9; X, 1; XIX, 3, 5; XXII, 7; XXIII, 3; XXIV, 1; XXXIII, 6; XXXV, 4.

, II, 6.

, V, 7; XII. 2; XIV, 10, 11; XV, 9; XVII, 8; XXV, 5; XXVII, 8; XXXVI, 5; XXXVII, 4.

, VII, 1.
, XVIII, 4; XIX, 9; XX, 4; XXV, 2.
, VIII, 2; X, 1; XX, 4.
, XXI, 5.
, XVII, 7.
, XXV, 1.
, XVII, 8.
, IV, 6; VI, 3; IX, 1; XI, 5.
, IX, 2.
, X, 10.
, VIII, 6.
, XXX, 9; XXXI, 1.
, V, 6; XI, 13.
, XVI, 8.
, XXXVI, 7.
, VII, 5; XXXV, 4.
, XI, 6.
, IV, 7.
, VIII, 10.
, XXIV, 4.
, VI, 3; XII, 6; XVIII, 2; XIX, 3; XX, 4; XXIII, 6; XXV, 1.
, XVIII, 9; XXIV, 8.
, XXIX, 6.
, XXII, 4.
, XXIV, 6.
, XXX, 1.
, XXXI, 5.
, XXXI, 5.
, XIII, 6.
, III, 3; V, 9; VII, 9; IX, 6; XVI, 2.
, XIV, 5.
, VI, 8; VII, 7; IX, 9; XII, 4; XIII, 4; XIV, 6; XV, 8; XVII, 6, 10; XXI, 4, 5; XXII, 6; XXIV, 1, 3, 5; XXXII, 7; XXXVII, 8, 8.
, XIII, 11; XIV, 1, 1, 2, 3, 4, 5; XVII, 1; XX, 9; XXIII, 8.
, VII, 4; XIV, 9.
, XIV, 6.
[ ], I, 2, 3; II, 8; III, 3; XIII, 11; XIV, 1, 1, 1, 2, 2, 2, 3, 3, 3, 4, 5, 5, 6; XVI, 2, 2; XVII, 1, 2.
, XIX, 7.
, VII, 5; XXVIII, 2, 5.
, III, 2; IV, 1.
, XXIV, 9.
, XVI, 4.
, VII, 5.

, XII, 12; XIX, 8, XXII, 4.
, VII, 8.
, II, 3; XIV, 8; XVII, 8; XXIV, 5, 10.
, X, 1.
, VI, 4; VIII, 9; IX, 4; XI, 13; XIII, 6, 9, 10; XV, 8; XVI, 2; XVII, 10; XVIII, 3; XX, 3; XXIV, 5; XXVII, 2, 6; XXXVII, 5.
, XI, 12; XIX, 9.
, V, 2, 5; XI, 9.
, XXIV, 4.
, V, 5.
, V, 5, 5; XI, 12, 13.
, II, 3.
, XXXIV, 2.
, XVIII, 4.
, XXII, 9.
, XXIX, 3; XXX, 2, 9.
, XVIII, 5.
, XXI, 7; XXVI, 3.
, XXIV, 4.
, VI, 7.
, IV, 9; V, 1, 2, 4, 8; VI, 1; XI, 8, 8, 10, 12; XII, 3, 4; XXII, 1.
, XXIV, 2.
, II, 1; VI, 5; X, 11; XIII, 9; XV, 5, 8; XVI, 1, 1, 3, 7, 9; XVIII, 2.
, I, 1.
, XI, 1.
, VI, 1; IX, 5; X, 1; XII, 5; XV, 6.
, I, 6; VI, 2; XII, 5; XXV, 7; XXXII, 5.
, II, 7; IV, 4, 5; VII, 1; X, 4, 4; XVI, 9; XVIII, 4.
, VIII, 6; XI, 3, 3; XIII, 1, 2, 3, 7; XIV, 8, 8; XVII, 7.
, XVII, 5.
, II, 5, 5; XV, 7; XVI, 5, 8; XXIX, 1; XXXV, 3.
, II, 5.
, XV, 1; XXIII, 3.
, VI, 3; XII, 6; XV, 1, 2; XXXVII, 8 (?).
, XXV, 1.
, XXXVI, 5.
, VII, 1; XVII, 3; XXVII, 8; XXXVII, 4.
, XV, 9.
, III, 6.
, XIII, 1.
, XII, 7.
, VIII, 10; XXXIII, 8, 8.

, II, 4.

, XV, 4, 5; XVII, 3.

, XXVIII, 4.

, X, 10.

, XVI, 6; XXV, 6, 9.

, XXVIII, 4.

, III, 8.

, III, 4.

, VIII, 7; XVII, 1; XXI, 3; XXV, 5.

, VII, 5.

, X, 10; XXIII, 5; XXIV, 5.

, XX, 5.

, XXIV, 2.

, VII, 7; XXVII, 2, 2, 6, 6; XXXV, 3.

, XIV, 2; XV, 1, 1.

, XXV, 7, 9.

, VIII, 6.

, XX, 1.

, XVIII, 10.

, IX, 3; X, 10; XXXII, 1; XXXIII, 3.

, XVII, 7; XX, 3; XXI, 8; XXII, 2, 2, 5, 7; XXXI, 6; XXXIII, 3.

, XX, 8.

, I, 1.

, VII, 6.

, IX, 2.

, pronom. I, 6, 6, 7; II, 1; III, 4, 5; IV, 1, 1, 5; V, 4, 5, 5, 7, 8; VI, 2, 2, 4, 6; VII, 4, 9; VIII, 1, 2, 2, 5, 5, 5, 7, 8, 8, 8, 8, 8, 8, 9, 9; IX, 1, 3, 3, 4, 7, 7; X, 5, 8, 11; XI, 1, 1, 4, 13, 13; XII, 1, 3, 5, 5, 9, 9, 9, 10, 11, 12; XIII, 1, 1, 3, 3, 4, 4, 6, 8, 8, 9, 11; XIV, 1, 2, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 7, 8, 8, 9, 9, 10, 11, 11; XV, 1, 1, 2, 2, 2, 3, 4, 4, 7, 8, 8, 8, 9, 9; XVI, 1, 2, 3, 4, 4, 5, 7, 8, 8, 8; XVII, 1, 1, 3, 5, 6, 10, 10, 10; XVIII, 2, 3, 5, 6, 6, 7, 7, 10; XIX, 2, 5, 6, 6, 8, 9; XX, 3, 9, 9; XXI, 1, 3, 4, 4, 4, 4, 5, 6, 6, 7, 8, 8; XXII, 2, 2, 2, 3, 3, 4, 4, 5, 5, 6, 6, 6, 6, 7, 8, 8, 8, 9; XXIII, 1, 2, 3, 3, 5, 6, 6, 9, 10; XXIV, 1, 1, 1, 1, 2, 2, 2, 3, 3, 3, 3, 5, 6, 6, 11; XXV, 4, 5; XXVI, 3, 4, 4, 5; XXVII, 1, 2, 2, 2, 2, 3, 5, 5, 5, 6, 6, 9, 9, 9, 10; XXVIII, 1, 1, 1, 2, 2, 2, 5, 6, 10; XXIX, 1, 5; XXX, 1, 1, 2, 2; XXXI. 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 9, 10, 10; XXXII, 1, 1, 2, 2, 3, 4, 4, 5, 5, 5, 6, 6, 7, 7, 7, 7; XXXIII, 5, 7, 7, 8, 8; XXXIV, 1, 1, 1, 3, 4, 7; XXXV, 4, 4, 4, 5, 5; XXXVI, 1, 2, 3, 3, 6, 6, 6; XXXVII, 2, 2, 2, 5.

, adjectif. I, 6, 9; III, 4, 7; IV, 1, 1, 1, 5; V, 1, 1, 3, 3, 4, 4, 4, 5, 5, 5, 5, 5, 7, 7, 8, 8; VI, 1, 1, 1, 1, 5, 5, 6; VII, 4, 9, 9, 9; VIII, 3, 3, 3, 4, 4, 7, 9; IX,

7, 7, 7, 7; X, 1, 9, 9, 10, 10, 10, 10, 10, 11, 11; XI, 8, 8, 9, 10, 11, 11, 12, 12, 12, 12, 13; XII, 2, 2, 3, 3, 4, 4, 4, 5, 5, 9, 10, 10, 11, 11; XIII, 4, 5, 5, 7, 7, 8, 9, 10, 10; XIV, 7, 10, 11, 11, 11; XV, 1, 1, 3, 3, 5, 5, 6; XVI, 3, 4, 4, 5, 5, 5, 5, 8, 9; XVII, 1, 6; XVIII, 1, 3, 3, 4, 4, 5, 7, 7; XIX, 3, 8, 8, 9, 9, 9, 10, 10, 10; XX, 1, 3, 3, 9; XXI, 2, 2, 2, 3, 5, 5, 5, 5, 7, 7, 8; XXII, 1, 1, 1, 1, 1, 2, 2, 2, 3, 3, 3, 3, 4, 4, 5, 7, 7, 8; XXIII, 1, 1, 3, 3, 3, 3, 4, 6, 7, 7, 7, 7, 8, 8, 9; XXIV, 5, 8, 9, 9, 10, 11; XXV, 1; XXVI, 2, 2, 2, 4, 5, 5; XXVII, 2, 2, 2, 2, 2, 5, 6, 6, 6, 6; XXVIII, 1, 1, 2, 3, 4, 4; XXIX, 1, 2; XXX, 1, 2; XXXI, 5, 9, 10: XXXII, 4, 4, 6, 7, 7; XXXIII, 6, 8, 8; XXXIV, 1, 3, 5, 6, 6, 7, 7; XXXV, 1, 2, 2, 3, 3, 3, 3, 4, 6, 6, 7, 7; XXXVI, 1, 3; XXXVII, 8.

, XII, 11.

, XV, 2; XXII, 9.

, V, 4, 7, 8; VI, 1, 6; XI, 11; XII, 2, 2, 4, 11; XVI, 1; XVIII, 1; XIX, 3; XXI, 2; XXIV, 11.

, II, 7; IX, 8.

, XXXVII, 3.

, V, 3; XI, 11.

, XIX, 7.

, XIV, 4.

. XXIX, 8.

, III, 1; IV, 3, 7; V, 6, 6; VI, 2; IX, 4; XI, 2, 5; XII, 1, 1, 5, 8, 11; XIII, 10, 10; XVI, 2, 2, 6; XVII, 3; XVIII, 3, 9; XIX, 7; XX, 1; XXII, 7; XXIV, 1, 1, 8; XXVIII, 8, 8, 9, 9; XXIX, 3; XXX, 2; XXXII, 6.

, IV, 9; X, 7; XI, 1, 7; XIV, 2; XVIII, 3; XXII, 2; XXIII, 2; XXIV, 7; XXV, 2, 4; XXX, 1.

, XV, 4.

, XXIII, 5.

, XXII, 6.

, XXX, 4.

, XXII, 3.

, pronom régime. IV, 2, 6; VII, 2; VIII, 2, 2 (*out*), 3, 4; IX, 8; X, 5, 8, 9; XI, 4; XII, 11; XIII, 1, 2, 2, 3, 4, 4; XIV, 10, 11; XV, 1, 1; XVII, 3, 4, 10, 10; XIX, 7, 8; XXIII, 3; XXVIII, 4; XXXI, 1, 2; XXXII, 2; XXXVI, 7, 7, 7; XXXVII, 1.

, pronom indéfini. XXXVII, 6.

, auxiliaire. XVI, 8; XXXVII, 6.

, suffixe de substantif. II, 1; X, 10; XXIX, 10.

, suffixe de verbe. I, 2, 2, 3 (*out*); III, 7 (*out*); IV, 2, 4, 5, 6; V, 1, 1, 4; VI, 5; IX, 9 (*out*); X, 5, 6, 11; XI, 2, 5, 8, 8, 11; XII, 8, 11; XIII, 2, 5, 5, 6, 7, 7, 11, 11; XIV, 1, 1, 1, 1, 2, 2, 3, 3, 4, 5, 5, 5, 8, 10; XV, 3, 4, 4; XVI, 1, 1, 7, 7, 7, 9; XVII, 1, 1; XIX, 6, 8, 8, 10; XX, 8, 9; XXI, 3; XXII, 9; XXIII, 6, 6, 7, 8, 9, 9; XXIV,

3, 5, 9, 10; XXVI, 4; XXIX, 1, 10, 10; XXX, 1 (*out*), 2.

, IX, 1; XIV, 6; XXVIII, 2.

, XXXI, 8.

, XXXI, 8.

, XXVIII, 4.

, XXVIII, 7,

, XII, 7; XXVIII, 5, 8, 9, 9; XXIX, 2, 5; XXX, 3.

, XXVIII, 7.

, VI, 5; XIV, 6; XV, 5, 6; XVII, 6; XVIII, 4; XIX, 4, 6; XXVII, 2, 2, 6, 6; XXXI, 5; XXXV, 3.

, XIII, 7; XXII, 2; XXIII, 1, 6; XXIV, 9, 10.

, XVI, 3, 9; XVIII, 1.

, XXXII, 6.

, I, 3.

, X, 2, 2.

, verbe. II, 6; XIV, 11; XX, 3.

, XIX, 6; XX, 8; XXII, 9; XXIV, 3.

, XVII, 4.

, conjonction. X, 4; XX, 8; XXV, 3; XXVI, 3; XXXV, 3.

, XXV, 3 (, XXX, 2).

, VIII, 7; XIV, 11; XVII, 6; XIX, 4; XXII, 5; XXV, 5, 6.

, XVIII, 5.

, V, 9; IX, 3; XII, 4; XXIX, 4, 8; XXXIII, 1.

, pronom. II, 4; III, 3, 3, 3; IV, 8, 8, 9; XI, 6, 7, 7; XXV, 7, 8, 9; XXVI, 1, 1.

, adjectif. II, 5; III, 3, 3, 3; IV, 8, 8, 9; XI, 6, 7, 7; XVIII, 8; XXV, 7, 8, 9.

, VIII, 10.

, XVII, 6.

, XIV, 11.

, VII, 7; XIII, 8.

, XI, 5; XII, 3.

, II, 4; IV, 6, 9; XXIII, 5; XXXIV, 6, 6, 7; XXXV, 2, 2, 3, 6, 7, 7.

, I, 4; X, 10; XV, 4; XVI, 7; XXXI, 9, 10; XXXII, 5.

, VI, 5; XIII, 9; XV, 4, 5; XVI, 3; XXXIV, 5.

, XIII, 10; XV, 2, 6, 6, 7; XVI, 2, 5, 5, 5, 6, 6, 6, 6, 8.

, XXXVII, 7.

, XXVIII, 8, 8, 9, 10.

, VII, 9; XI, 9, 13; XIV, 11; XV, 8; XVII, 6; XVIII, 10; XXVII, 7; XXXII, 4; XXXIII, 2.

, II, 5; III, 6; X, 8; XXV, 7, 8, 9; XXIX, 9; XXXIII, 3, 3.

, VI, 2; XII, 6; XXI, 1, 6.

, XV, 2; XXVI, 5.

, I, 6.

, IX, 10; XVI, 1; XVIII, 5.

, XVIII, 5; XXIII, 1.

, V, 6; VI, 3, 6; VII, 2; XI, 13; XIII, 9; XVII, 4; XVIII, 1; XIX, 3; XXI, 1.

, XXIII, 3.

, XXV, 3.

, XIX, 4, 6; XX, 4.

, XVII, 8; XXIV, 2.

, XVII, 9.

, XXXVI, 1.

, XXXIV, 3, 3, 4; XXXVI, 1.

, XXXVI, 2.

, XXX, 4.

, XXVIII, 3.

, XXVIII, 3.

, X, 7.

, V, 3; XI, 10.

, I, 4; III, 6; VI, 3; XII, 6; XXIII, 8; XXVI, 9.

, XXVII, 5.

, XIX, 1.

, XXIV, 9.

, XXVII, 4.

, III, 9.

, I, 6, 6; II, 6; V, 9, 9; VIII, 9; X, 8; XII, 3, 4; XX, 3; XXI, 5; XXIII, 2; XXIV, 5; XXVI, 3, 5, 9; XXVII, 3, 6, 6; XXVIII, 9; XXXIV, 5, 6; XXXV, 2, 7.

, I, 3.

, V, 4; XI, 12.

(?), XX, 5,

, XII, 12.

, II, 6.

, XXXIV, 7.

, I, 9.

, VI, 4; XXIV, 7.

, I, 5.

, XXX, 5.

, XIX, 4-5.

, XIX, 9.

, XXIII, 10.

, X, 8.

I, III, 8, 9.

, XXVI, 5.

, I, 7; XV, 3; XVI, 9.

, XV, 7.

, VII, 4; XIV, 9.

, XVIII, 9.

[ ], XVI, 6; XXX, 2.

, VIII, 8; XIV, 3.

, II, 4; X, 10.

, VI, 4.

, VII, 4; XVI, 1; XIX, 3; XXIV, 11; XXXVII, 6.

, IV, 9; XI, 7; XII, 7; XX, 5; XXXI, 1, 1; XXXIII, 3; XXXVI, 7.

, II, 3; IX, 9; XI, 2; XV, 9; XVII, 10; XIX, 6; XXIV, 3.

, VI, 8.

, I, 2, 6, 8; II, 2, 4; III, 4, 8; IV, 3, 6, 7, 9; V, 3, 6; VI, 4, 6; VII, 3, 6, 9; VIII, 5; IX, 6; X, 1, 6; XI, 1, 4, 8, 10; XII, 1, 7; XIII, 9; XVIII, 1; XIX, 4; XX, 2; XXVI, 1, 8, 10; XXVII, 4, 8, 11; XXVIII, 7; XXIX, 2, 5; XXX, 3, 9; XXXIII, 1, 5, 6, 7; XXXIV, 3, 6; XXXV, 1, 6; XXXVI, 1, 3, 4; XXXVII, 3, 7.

CHIFFRES ET JOURS DE FÊTES

, XXVI, 10; XXVII, 4.

, X, 7.

, XXXII, 8.

, XXXII, 8.

, XIV, 6.

, XXXII, 8.

INDEX ANALYTIQUE SOMMAIRE

(Les chiffres renvoient aux pages du livre)

ERRATA

P. 4, l. 7, au lieu de : *Ainsi,* lire : *Aussi.*

P. 17, n. 1, au lieu de : p. 98, lire : p. 168.

P. 19, texte, l. 3, et p. 37, texte, l. 2, au lieu de : , lire : .

P. 21, texte, l. 6, au lieu de : , lire : .

P. 23, n. 1, l. 5, au lieu de : *p. 79, n. 1,* lire : *n. 2.*

P. 26, texte, l. 3, au lieu de : , lire : ; note, au lieu de : , lire : .

P. 39, n. 2, au lieu de : *Nibit-hotpou,* lire : *Nibithotep-himit.*

P. 55, texte, l. 3, au lieu de : , lire : .

P. 60, n. 2, texte, remplacer la première lettre par , et cf. p. 139, n. 2.

P. 67, titre du chap. XVIII, au lieu de : (V, 3), lire : (VI, 3).

P. 69, texte, l. 7, au lieu de : , lire : ; l. 8, remplacer par dans *Qamoutef.*

P. 70, titre du chap. XX, ajouter : (3) après , et ligne suivante, au lieu de : , lire : .

P. 71, texte, l. 4-5, au lieu de : , lire : .

P. 81, texte, l. 2, au lieu de : , lire : .

P. 86, l. 20, au lieu de : *du dieu. Thot prend,* lire : *du dieu, Thot prend-il.*

P. 105, texte, l. 8, au lieu de : , lire : .

P. 114, texte, l. 2, après : *nf,* on a (*sic*) pour .

P. 115, texte, l. 1, après *her à,* ajouter devant .

P. 115, texte, avant-dernière ligne, au lieu de : (XII, 8), lire : (XII, 7).

P. 117, l. 4, au lieu de : chap.... LXII, lire : chap. LXI.

P. 118, texte, l. 6, au lieu de : , lire : .

P. 119, texte, l. 1, le signe à la fin de la ligne est en trop.

P. 124, texte, l. 4, après ⊙, ajouter [ ]; l. 8, après *qa*, remplacer par ; et n. 4, remplacer par .

P. 131, *passim*, au lieu de : *shed,* lire : *seshed.*

P. 135, titre du chap. XLI, au lieu de : , lire : .

P. 139, texte, l. 3, au lieu de : [ ], lire : .

P. 140, texte, dernière ligne, au lieu de : , lire : .

P. 145, texte, dernière ligne, au lieu de : (?), lire : (?).

P. 154, n. 2, l. 3, au lieu de : *voie,* lire : *voix.*

P. 164, n. 1, l. 7 et avant-dernière ligne, au lieu de : 1875, lire : 1877.

P. 168, n. 6, au lieu de : *prophète vivant,* lire : *esclave vivant.*

P. 174, l. 29, au lieu de : *retrouverons,* lire : *retrouvons.*

P. 177, l. 4, avant : Purifié, purifié, ajouter : « le parfum de l'œil d'Horus vers toi ».

P. 177, texte, l. 1, au lieu de : , lire : .

P. 181, texte, l. 1, au lieu de : , lire : .

P. 182, texte, l. 1, au lieu de : *hâït* , lire : *hâït* .

P. 188, texte, l. 2, au lieu de : , lire : .

P. 214, l. 8, au lieu de : *exécutent,* lire : *exécute.*

P. 233, l. 6, au lieu de : *et de Hotephimit,* lire : *et à Nibit-hotephimit.*

TABLE DES MATIÈRES

CHALON-S S., IMP. FRANÇAISE ET ORIENTALE DE L. MARCEAU, E. BERTRAND, SUCC^r

MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

ANNALES

DU

MUSÉE GUIMET

BIBLIOTHÈQUE D'ÉTUDES

TOME QUINZIÈME

DU CARACTÈRE RELIGIEUX

DE LA

ROYAUTÉ PHARAONIQUE

PAR

ALEXANDRE MORET

Docteur ès-lettres,

Chargé de conférences d'Égyptologie à l'École pratique des Hautes-Études.



PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, VIe

1902

MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

BIBLIOTHÈQUE D'ÉTUDES

Tome Quinzième.

DU CARACTÈRE RELIGIEUX

DE LA ROYAUTÉ PHARAONIQUE

ANGERS, IMPRIMERIE ORIENTALE A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

BIBLIOTHÈQUE D'ÉTUDES

Tome Quinzième.

DU CARACTÈRE RELIGIEUX

DE LA ROYAUTÉ PHARAONIQUE

ANGERS, IMPRIMERIE ORIENTALE A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

DU CARACTÈRE RELIGIEUX

DE LA

ROYAUTÉ PHARAONIQUE

PAR

ALEXANDRE MORET

Docteur ès-lettres,

Chargé de conférences d'Égyptologie à l'École pratique des Hautes-Études.



PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, VIe

1902

FRONTISPICE



LE DOUBLE DU ROI AOUTOU-AB-RI
(De Morgan, *Dahchour*, I, pl. XXXIII).

BIBLIOGRAPHIE

Principaux recueils de textes et Périodiques.

Lepsius, *Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien*, 1849-1858 (abr., *L. D.*).

E. de Rougé, *Inscriptions hiéroglyphiques copiées en Égypte*, Paris, 1877-79 (abr., *R. I. H.*).

Brugsch, *Thesaurus inscriptionum aegyptiacarum*, Leipzig, Hinrichs, 1883-1891.

Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes, Paris, Bouillon, t. I-XXIV (abr., *Recueil*).

Zeitschrift für aegyptische Sprache und Altertumskunde, Leipzig, Hinrichs, t. I-XXXIX (abr., *Zeitschrift*, ou *Ä. Z.*).

Society of Biblical archaeology, London, *Proceedings* et *Transactions* (abr., *Trans. S. B. A.* et *P. S. B. A.*).

Sphinx, revue critique d'égyptologie, Leipzig, Hinrichs, t. I-V.

Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne, Paris, Franck, 1872-1877 (a cessé de paraître).

Principaux documents pour l'étude des cultes divin, funéraire, royal.

ÉPOQUE ARCHAÏQUE

Amélineau, *Les nouvelles fouilles d'Abydos*, t. I, Paris, Leroux, 1899.

J. de Morgan, *Recherches sur les origines de l'Égypte*, t. I et II, Paris, Leroux, 1896-1897.

Fl. Petrie, *The royal tombs of the first dynasty*, t. I et II, London, Quaritch, 1900-1901 (Publications of *The Egypt exploration fund*, t. XVIII et XXI).

Quibell, *Hierakonpolis*, I, London, 1900 (Publications of *The Egyptian research account*, t. IV).

A. Pellegrini, *Nota sopra un' iscrizione egizia del museo di Palerma* (*Archivio storico Siciliano*, N. S., t. XX, 1896).

ANCIEN EMPIRE

Lepsius, *Denkmäler*, abth. II.

A. Mariette, *Les Mastaba de l'ancien Empire*, Paris, Franck, 1881-87.

G. Maspero, *Les Inscriptions des pyramides de Saqqarah*, Paris, Bouillon, 1894 (et *Recueil*, t. III à XV).

MOYEN EMPIRE

Fl. Petrie, *Koptos*, London, Quaritch, 1896.

J. de Morgan, *Fouilles à Dahchour*, Vienne, Holzhausen, 1895.

NOUVEL EMPIRE

Lepsius, *Denkmäler*, abth. III.

Ed. Naville, *The temple of Deir el Bahari*, 1 vol. *text*, et t. I-III, London, Quaritch, 1893-97 (Publications of *The Egypt exploration fund*, t. XII-XIV, XVI).

A. Gayet, *Le temple de Louxor*, 1er fasc. : *Constructions d'Aménophis III*, Paris, Leroux, 1894 (*Mémoires de la mission française au Caire*, t. XV).

A. Mariette, *Abydos*, t. I, *temple de Séti*, Paris, Franck, 1869.

Ed. Naville, *The festival Hall of Osorkon II in the great temple of Bubastis*, London, Quaritch, 1892 (Publications of *The Egypt exploration fund*, t. X).

Hieratische Papyrus aus der Königlichen Museen zu Berlin, Erst. Band, *Rituale für der Kultus des Amon und für den Kultus der Mut*, Leipzig, Hinrichs, 1896-1901.

Grébaut, *Hymne à Amon-Râ des papyrus égyptiens du musée de*

Boulaq, Paris, Franck, 1874 (*Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, XXI[e] fasc.).

R. Lepsius, *Das Todtenbuch der Aegypter*, Leipzig, Wigand, 1842.

E Schiaparelli, *Il libro dei funerali degli antichi Egiziani*, I et II, atlas, Torino, Lœscher, 1882-1890.

ÉPOQUE GRÉCO-ROMAINE

Lepsius, *Denkmäler*, abth. IV.

A. Mariette, *Dendérah*, 1 vol. *texte*, t. I-IV et supplément, Paris, Franck, 1873.

De Rochemonteix-Chassinat, *Le temple d'Edfou*, t. I et II, en cours de publication, Paris, Leroux (*Mémoires de la mission française au Caire*, t. X et XI).

G. Bénédite, *Le temple de Philae*, t. I et II, en cours de publication, Paris, Leroux (*Mémoires de la mission française au Caire*, t. XII et XIII).

J. de Morgan, *Kom Ombos*, I[re] partie, en cours de publication, Vienne, Holzhausen 1895 (*Catalogue des monuments et inscriptions de l'Égypte antique*, t. II).

Reinisch und Roesler, *Die zweisprachige Inschrift von Tanis*, Wien, W. Braumüller, 1866.

F. Chabas, *L'inscription hiéroglyphique de Rosette*, Paris, Maisonneuve, 1867.

Principaux ouvrages utilisés.

H. Brugsch, *Die Aegyptologie*, 2[e] édit., Leipzig, Heitz, 1897.

Ad. Erman, *Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum*, Tubingen, Laupp, 1885.

E. Lefébure, *Rites égyptiens*, Paris, Leroux, 1890 (*Publications de l'École des Lettres d'Alger*, III).

G. Maspero, *Essai sur l'inscription dédicatoire du temple d'Abydos et la jeunesse de Sésostris*, Paris, Franck, 1867.

« *Études Égyptiennes*, t. II, Paris, Imprimerie Nat., 1888.

G. Maspero, *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, t. I-IV, Paris, Leroux (*Bibliothèque Égyptologique*, t. I, II, VII, VIII).

« *La table d'offrandes des tombeaux égyptiens*, Paris, Leroux (*Revue de l'histoire des religions*, 1897.)

« *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*, 2e édit., Paris, Maisonneuve, 1889.

« *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, I-III, Paris, Hachette, 1895-99.

« *Comment Alexandre devint dieu en Égypte* (Annuaire de l'École pratique des Hautes Études, 1897).

A. Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte*, Paris, Leroux, 1902 (*Annales du Musée Guimet*, série de la *Bibliothèque d'Études*, t. XIV).

INTRODUCTION

La royauté pharaonique est, de toutes les institutions humaines connues jusqu'ici, celle dont nous pouvons pousser l'étude le plus haut dans le passé. Quatre mille ans avant notre ère, tel est le point de départ fourni par les monuments pour une civilisation dont on suit les traditions persistantes jusqu'au IIIe siècle après Jésus-Christ. L'Égypte offre donc un terrain de choix pour l'observation des institutions primitives, autant par l'antiquité que par l'étendue du champ de recherches ; on y pourra contrôler les théories générales proposées sur les sociétés antiques d'après la civilisation gréco-romaine. Le présent travail a pour but de chercher dans l'étude de la société égyptienne une vérification de quelques-unes des idées émises sur les attributions des royautés primitives.

Aristote a donné la formule de ces attributions, quand il a dit des rois de Sparte : « Ils ont trois prérogatives ; ils font les sacrifices, commandent à la guerre et rendent la justice[1] ». Partant de cette idée, Fustel de Coulanges a démontré lumineusement que le magistrat, chez les peuples de l'antiquité classique, concentrait en sa main les pouvoirs du sacerdoce, de la justice et du commande-

1. *Politique*, III, 9.

ment[1]. D'après Aristote, le plus important de ces trois pouvoirs était celui du sacerdoce: « Les rois tiennent leur dignité de leur qualité de prêtre du culte commun[2] ». Il ressort des études minutieuses de Fustel de Coulanges que dans la société gréco-romaine c'est bien « la religion qui fit le roi[3] ».

La société égyptienne nous offre aussi, à tous les degrés de la hiérarchie, la confusion du sacerdoce, de la justice et du commandement militaire dans la personne des chefs et surtout dans la personne du roi. Nous savons exactement quelle importance le Pharaon attachait à son rôle de justicier et comment il s'efforçait de le remplir personnellement[4]. Chef de l'armée, le Pharaon mène au combat ses troupes et, s'il en faut croire les récits officiels, il n'y a pas de victoire qui ne soit due à sa vaillance, il n'y a pas de danger pour l'Égypte qui ne soit conjuré par la vigilance du souverain. Cette étude de l'activité du roi dans la société égyptienne en tant que dispensateur de la justice et défenseur de son peuple, serait assurément d'un grand intérêt; mais nous avons dû nous limiter, dans ce travail, à la définition du caractère religieux de la royauté pharaonique. Aussi bien le sujet est-il assez vaste et d'un intérêt assez grand, car, en Égypte comme au début en Grèce et à Rome, il apparaîtra que le sacerdoce était l'attribution essentielle du chef de l'État.

Au point de vue religieux, le rôle du roi d'Égypte peut se résumer en trois formules :

1. *La cité antique*, p. 211.
2. *Politique*, VI, 5.
3. *La cité antique*, p. 207.
4. On trouvera un exposé très sommaire de la question dans mon étude sur *L'appel au roi en Égypte, au temps des Pharaons et des Ptolémées* (Actes du X[e] Congrès des Orientalistes, 1894, p. 141-165).

Le roi est le fils, l'héritier, le successeur des dieux.

Comme tel, il rend le culte de famille aux dieux ses ancêtres et devient le chef de la religion.

En tant que prêtre, le roi reçoit lui-même les honneurs divins, sans lesquels il n'a pas qualité pour servir d'intermédiaire entre les hommes et les dieux.

Dans les trois parties du présent travail on étudiera sous ces trois aspects la royauté égyptienne ; on verra qu'elle s'accommode de la définition donnée pour les autres royautés primitives, mais avec des nuances de détail et un caractère original bien marqué.

Il eût été désirable que cette triple étude ait pu être faite au point de vue historique aussi bien qu'au point de vue analytique. Le plus souvent on ne trouvera ici qu'un exposé général des questions, comme si, pendant les quarante siècles de l'histoire égyptienne, les mêmes faits s'étaient répétés à toutes les époques sans modification appréciable. La faute en est attribuable aux documents plus qu'à nous-même. On sait que, dès l'époque la plus lointaine, la civilisation pharaonique se présente à nous complète et, en apparence, achevée : les mêmes rites, les mêmes croyances semblent subsister sans changement perceptible, depuis les temps primitifs jusqu'à la fin de la période gréco-romaine. Une Égypte archaïque commence cependant à nous être révélée : mais, jusqu'ici, les découvertes n'ont fait que reculer la date d'existence des institutions connues, sans nous apprendre encore rien d'essentiel sur leur évolution ni sur leur création. D'autre part, à l'autre extrémité de l'histoire d'Égypte, la conquête gréco-romaine a pu introduire des concepts nouveaux et apporter quelques modifications superficielles à l'aspect extérieur de la souveraineté. Mais ces innovations n'ont pas

pénétré profondément dans la société égyptienne; elles n'ont eu aucune influence sur l'idée qu'elle se faisait de la royauté : on nous permettra donc de ne pas leur consacrer un exposé détaillé et de réserver ici notre intérêt à l'élément permanent et indigène de la doctrine royale pharaonique[1].

1. Il rentre au contraire dans notre sujet de noter la persistance des traditions pharaoniques après la conquête étrangère ; aussi nous efforcerons-nous d'appuyer toujours notre exposé par des citations empruntées à des documents de l'époque gréco-romaine, aussi bien qu'à des textes de la période pharaonique.

PREMIÈRE PARTIE

LE PHARAON FILS, HÉRITIER, SUCCESSEUR DES DIEUX

CHAPITRE I

Définition du caractère religieux du Pharaon d'après ses titres.

I. Le Pharaon successeur des dynasties divines. — II. Le Pharaon héritier des dynasties divines ; le testament de Râ. — III. Le Pharaon, fils de Râ. Le « Grand Nom » révèle la filiation. 1° Noms d'Horus. 2° Noms solaires. 3° Titres solaires. — IV. Explication historique du protocole royal. — V. Conclusion : en quels éléments se résout le caractère religieux du Pharaon.

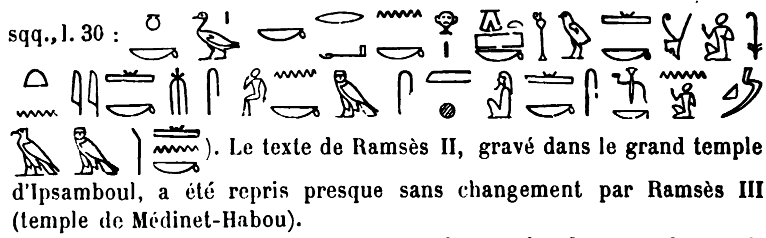
En Égypte, le Pharaon se distingue de tous les êtres vivants, parce qu'il est le fils, le successeur et l'héritier des dieux. Cette définition de la personne royale est donnée à satiété par les textes de toute époque; pour n'en citer qu'un seul, voici comment s'exprime Ramsès II parlant au dieu Phtah : « Je suis ton fils, que tu as mis sur ton trône; tu m'as donné par décret ta royauté, tu m'as engendré à l'image de ta personne, tu m'as fait héritier de ce que tu as créé »[1]. Les Égyp-

1. Ed. Naville, *Le décret de Phtah-Totunen* (*Trans. S. B. A.*, VII, p. 126

tiens ne donnaient point à ces phrases un sens vague ; chacune d'elles résumait pour eux des traditions véridiques reposant sur des faits connus ; ces traditions et ces faits, il convient de les exposer brièvement ici.

I. Le Pharaon est le successeur des dieux; cela implique que les dieux ont régné sur l'Égypte, que les dynasties royales humaines font suite à des dynasties divines. Pour les Égyptiens il n'y avait point là fiction mythologique. L'histoire officielle, rédigée d'après les archives royales, qu'elle fût écrite sous les Ramessides par le scribe du papyrus royal de Turin ou sous les Lagides par Manéthon, reconnaissait avant les pharaons humains des dieux rois d'Égypte. A l'époque grecque on les classait en trois dynasties, la première celle des « dieux » θέοι, la seconde des « demi-dieux » ἡμίθεοι, la troisième des « mânes » νέκυες. A l'époque pharaonique, le classement est plus vague[1], et, abstraction faite des demi-dieux et des mânes, le Pharaon se proclamait surtout le successeur des « dieux ».

Après la création du monde par un démiurge, dont le nom changeait suivant les villes[2], la dynastie divine avait organisé

sqq., l. 30 : ). Le texte de Ramsès II, gravé dans le grand temple d'Ipsamboul, a été repris presque sans changement par Ramsès III (temple de Médinet-Habou).

1. Maspero a démontré dans son mémoire *Sur les dynasties divines de l'ancienne Égypte* (*Études de Myth.*, II, p. 279 sqq.) que les dynasties de θέοι et d'ἡμίθεοι correspondent, à l'époque pharaonique, aux dieux des deux premières Ennéades d'Héliopolis. Quand aux νέκυες, ils ont été identifiés par Chassinat aux dieux de la troisième Ennéade héliopolitaine (*Rec. de trav.*, XIX, p. 23).

2. Le démiurge était Phtah à Memphis, Toum et Râ à Héliopolis, Thot à Hermopolis, Montou à Thèbes, Khnoumou à Éléphantine, Seb en d'autres lieux, etc. (cf. Maspero, *Études de Myth.* II, p. 284, et *Histoire*, I,

et gouverné la terre d'Égypte; son histoire était consignée dans des annales qui nous sont parvenues en partie. Le soleil Râ avait régné le premier[1]; ses enfants et petits-enfants, par couples de rois et de reines, Shou et Tafnouït, Seb et Nouït, Osiris et Isis, Sit et Nephthys, lui succédèrent[2]. Les deux derniers rois, Osiris et Sit, étaient frères : leur rivalité sanglante fut le fait capital de l'époque des dynasties divines : peut-être symbolise-t-elle des luttes entre les tribus égyptiennes primitives.

Sit tua son frère Osiris et usurpa son héritage : jusqu'au jour où Horus, fils d'Osiris et d'Isis, força par les armes son oncle Sit à lui rendre la totalité du royaume paternel[3], ou — suivant une autre tradition — reprit la moitié nord de l'Égypte après sentence arbitrale rendue par le dieu

p. 159, n. 4.) Chaque ville mettait son orgueil à posséder comme dieu local le démiurge.

1. D'après une tradition, il y aurait eu une période d'anarchie et d'égalité entre les dieux avant l'établissement de la royauté de Râ et l'organisation de l'univers; on parle aux textes des pyramides « d'un de ces grands corps de dieux nés jadis à Héliopolis, qu'aucun roi ne tenait, qu'aucun prince ne dirigeait..... alors que le ciel ni la terre n'existaient encore ». (*Pépi* II, l. 1228-1231.) Ce serait une indication sur une phase correspondante de l'histoire humaine d'Égypte, dans la période archaïque encore mal connue.

2. Pour les traditions relatives à l'histoire des dieux-rois, voir Maspero, *Histoire*, I, p. 160-178. On a deux fragments de la chronique du règne de Râ (Lefébure, *Un chapitre de la chronique solaire*, *Zeitschrift*, 1883, p. 27; Ed. Naville, *La destruction des hommes par Râ* (*Trans. S. B. A.*, IV, p. 1; VIII, p. 412), et le récit des campagnes des dieux Shou et Seb (Griffith, *The antiquities of Tell el Yahudiyeh*, pl. 23-25). La légende d'Osiris, Isis, Horus, Sit, est contée dans le *De Iside et Osiride*, et par *Diodore*, I, 13 sqq.; la plupart des détails en sont confirmés par une foule d'allusions éparses dans les textes religieux égyptiens et surtout dans le *Pap. Sallier* IV (Chabas, *Le calendrier des jours fastes et néfastes*); cf. Maspero, *Histoire*, I, p. 174-176.

3. Les campagnes d'Horus contre Sit sont gravées sur les murs du sanctuaire principal d'Horus, à Edfou. (Ed. Naville, *Textes relatifs au mythe d'Horus*; Brugsch, *Die Sage von der geflügelten Sonnenscheibe*; cf. Maspero, *Etudes de myth.*, II, p. 321.)

Thot[1]. Le triomphe d'Horus fut un événement mémorable entre tous, qui resta gravé dans le souvenir des hommes; mais après sa restauration, les traditions manquent ou s'obscurcissent. Horus était-il le dernier roi de la première dynastie ou le premier des ἡμίθεοι[2]? les Égyptiens n'étaient point d'accord pour le dire. Quoi qu'il en soit, parmi les demi-dieux qui succédèrent à Horus, on plaçait ses compagnons dans la lutte contre Sit, Anubis et Thot[3], — et les νέκυες (ou « mânes » *Khou*) n'étaient autres que les propres « enfants d'Horus »[4]. — On arrivait ainsi aux dynasties humaines dont le premier roi, Ménès, était, par la naissance et par le rang, le successeur des fils d'Horus. Après Ménès, les

1. La tradition hellénisée du *De Iside et Osiride*, 19 (*éd. Parthey*, p. 33), est confirmée par les textes égyptiens, qui appellent Thot le dieu qui « départage les deux compagnons (Horus et Sit). » Sur cette expression *àp-rehouhouï*, cf. *Rec. de trav.*, IX, p. 57, n. 2. — D'après une autre tradition égyptienne, l'arbitre avait été Seb (Sharpe, *Egyptian Inscriptions*, I, pl. 36-38 et Goodwin, dans les *Mélanges Égyptologiques* de Chabas, IIIe série, t. I, p. 281).

2. Manéthon, d'après le Syncelle (*Fr. Hist. Gr.*, II, 530b-531a) cite Typhon (Sit) comme dernier roi de la première dynastie des θέοι, et, d'après Eusèbe. Manéthon (*Ib.*, II, 526) donne le même rôle à Horus fils d'Osiris et Isis. Le papyrus royal de Turin arrête la première dynastie divine à Horus d'Edfou (Horus le Grand) après avoir nommé Horus-les-dieux (fils d'Osiris et d'Isis) comme roi successeur d'Osiris et Sit. (Cf. Maspero, *Études de Myth.*, II, p. 295). Les Égyptiens distinguaient et confondaient tour à tour Horus le Grand (Haroëris, Harmachis) et Horus le Petit (Harpocratès) fils d'Osiris et d'Isis.

3. Manéthon-le Syncelle (*Fr. Hist. Gr.*, II, 530b-531a); cf. Maspero, *Hist.*, I, p. 204, n. 2. On verra plus loin que Thot et Anubis sont les aides d'Horus dans ses fonctions de prêtre du culte osirien.

4. Chassinat (*loc. cit.*, *Rec. de trav.*, XIX, p. 23) montre que les « Mânes » sont à Edfou, les « Enfants d'Horus » et . Lors de ses fouilles à Abydos (1895-98) qui amenèrent la découverte de monuments des rois de la première dynastie humaine, M. Amélineau crut avoir trouvé les restes véritables des νέκυες mythiques.

rois de toutes les dynasties se tenaient entre eux par les liens du sang et de l'hérédité[1] : tous, par conséquent, descendaient des fils d'Horus, d'Horus lui-même, et de Râ le premier roi d'Égypte[2].

II. Vis-à-vis de ces dieux, le Pharaon n'est pas seulement dans la position d'un successeur qui occupe par le jeu du destin une place autrefois honorée de la présence divine : il est dans la situation d'un fils et d'un héritier. L'Égypte est pour lui un domaine patrimonial; il le tient de ses ancêtres divins. Or, dans la société humaine, tout bien tenu à titre de propriété qu'il provînt d'héritage, d'achat, de donation, devait être « établi » ([hiéroglyphes] *smen*) sur les papiers publics qui certifiaient le nom et la filiation du propriétaire, le nom et l'hérédité du domaine[3]. L'Égypte était propriété du roi aux mêmes conditions. Sur les actes officiels, décrets, proclamations, actes de donations royales, etc., le Pharaon témoignait de son droit à l'héritage sur le pays d'Égypte, en mentionnant sa filiation et ses titres de propriété. Nous avons vu que les prédécesseurs divins des Pharaons étaient les démiurges organisateurs du monde et les dieux-rois, en particulier ceux de la première dynastie divine. Les uns et les autres sont mentionnés dans les protocoles des actes publics, comme garants de l'hérédité du Pharaon.

On affirme que le Pharaon est fils des démiurges dans des

1. Telle était, du moins, la théorie royale égyptienne, que j'examine au point de vue objectif.

2. C'est au règne de Râ, le premier roi d'Égypte, que l'on rapportait l'origine des choses ou des coutumes très anciennes, en disant qu'elles existaient « depuis le temps de Râ ([hiéroglyphes]). *Décret de Phtah-Totunen*, l. 27) » ou « depuis la première fois » ou « depuis Râ » [hiéroglyphes] (*Abydos*, I, pl. 7, l. 56, 64).

3. Voir à ce sujet A. Moret, *Un procès de famille sous la XIX[e] dynastie*. (*Zeitschrift*, XXXIX, p. 29.)

formules de toutes les époques, dont voici les plus usuelles :

Râ. — A partir de la Ve dynastie l'épithète « fils du soleil » *sa Râ* s'accole aux noms du Pharaon. — On dit de Ramsès II, par exemple, qu'il est « roi sur le trône de Râ » ( )[1]. — A Edfou, le soleil Râ appelle Ptolémée XI « son héritier » ( )[2].

Toum. — A Abydos, Osiris dit à Ramsès II : « Ton existence est l'existence de Toum, tu t'es élevé en roi sur son trône » ( )[3].

A Pithom, on dit de Ptolémée II qu'il a été formé par Toum « pour commander à son côté en qualité de roi » ( )[4], ou qu'il est son fils « établi sur le trône de son père Toum » (…)[5].

Phtah. — Dans un décret du dieu en l'honneur de Ramsès II et de Ramsès III, Phtah, s'adressant au Pharaon, dit de lui-même : « Je suis ton père qui t'ai engendré pour être un dieu qui fasse les actes de roi du Sud et du Nord en ma place » ( )[6].

Ces citations sont communes, je ne les multiplierai pas. Voici d'autres formules, d'un sens analogue, mais s'appliquant à chacun des dieux-rois de la première dynastie divine de Manéthon.

Râ. — Aux textes déjà cités, à propos de Râ démiurge, on

1. *Abydos*, I, pl. 51, l. 25-26.
2. *Ä. Z.*, 1870, p. 2, pl. I, l. 1-2.
3. *Abydos*, I, pl. 5, l. 5-6.
4. *Ä. Z.*, XXXII, p. 76 (Stèle de Pithom).
5. *Ä. Z.*, XXXII, p. 81.
6. Ed. Naville, *Le décret de Phtah-Totunen* (*Trans. S. B. A.*, VII, p. 121).

peut ajouter ces allusions à l'hérédité du Pharaon, vis-à-vis de Râ, premier roi d'Égypte :

Ramsès II « se lève comme un roi sur le trône de l'Horus des vivants, de même que son père Râ, tous les jours » [hiéroglyphes][1].

Ptolémée II, fils de Toum, est « établi sur le trône de Râ et le trône d'Horus chef des vivants » ([hiéroglyphes])[2].

Shou. — Le titre de « fils du soleil » [hiéroglyphes] que porte le Pharaon l'identifie au dieu-roi Shou, que cette épithète désigne entre tous les dieux[3].

On dit de Minephtah qu'il est « fils du soleil, sur la place de Shou » ([hiéroglyphes])[4].

Le titre « héritier de Shou » ([hiéroglyphes])[5] est fréquent sous les Ptolémées; on souhaite aussi au souverain le « règne de Shou » ([hiéroglyphes])[6].

On dira encore du Pharaon qu'il est « frère d'Anhour, fils du soleil à sa ressemblance » parce que le dieu solaire Anhour se confond souvent avec Shou[7].

Seb. — Vis-à-vis de ce dieu, la filiation est mentionnée très fréquemment. Elle apparaît dès les textes des Pyramides de la VI[e] dynastie, où Pharaon se dit « maître du trône de Seb... qui lui a donné son héritage » ([hiéroglyphes] ..... [hiéroglyphes]

1. *Stèle de Kouban*, l. 2.
2. *Stèle de Pithom* (A. Z., XXXII, p. 81).
3. Brugsch, *Religion und mythologie*, p. 410; *Thesaurus*, p. 724-730.
4. A. Z., XXXIV, p. 4, l. 13.
5. Rochemonteix-Chassinat, *Edfou*, I, p. 68.
6. De Rougé, *Edfou*, pl. CLIII.
7. *Abydos*, I, pl. 6, l. 30.

)[1]; on s'exprimera de même pendant toute la période pharaonique. Touthmès I, par exemple, siège « sur les trônes de Seb... quand il a pris son héritage » (....)[2].

Osiris. — Ramsès II « règne à la suite d'Osiris » ( )[3], et Isis lui souhaite « les royautés de *Nib-er-zer* (Osiris) ( )[4].

La stèle de Pithom nomme aussi Ptolémée II « l'héritier accompli d'*Ounnofir* (Osiris) » [5]. A l'époque ptolémaïque et romaine on appelle souvent le Pharaon « l'aimé d'Isis » pour tout nom officiel.

Horus-Sit. — Les deux dieux rivaux, réconciliés après l'arbitrage de Thot, sont dans les formules de filiation tantôt distingués « Horus et Sit » tantôt réunis « les deux dieux, les deux Horus. » (*Nibouï* ou *Noutirouï*)[6]. Le Pharaon est « semblable aux deux dieux ses frères jumeaux » ( )[7]; il règne sur « les portions d'Ho-

1. Pyr. de *Téti*, début, *Pépi* I, l. 64, 65; *Pépi* II, l. 136.
2. *Stèle de Tombos*, Piehl, *Petites études*, p. 1.
3. *Abydos*, I, pl. 7, l. 56.
4. *Abydos*, I, pl. 5, l. 11.
5. *Ä. Z.*, XXXII, p. 75.
6. Sur la lecture du groupe ou voir Piehl. *Proceedings* S. B. A., XX, p. 198 et *Sphinx*, II, p. 140.
Les deux groupes échangent dès les monuments de l'époque archaïque (Fouilles d'Amélineau à Abydos, tombeau de *Khâsekhemouï hotep nebouï âmf*. Cf. De Morgan, *Recherches*, II, p. 243).
7. *Stèle triomphale de Thoutmès III*, l. 22.

rus et de Sit » (var.)[1] *pess-hitou niboui*) et « ces portions divines deviennent les portions » de l'héritage du roi ()[2]. A l'époque classique cette formule est une des plus fréquemment usitées ; la stèle de Pithom souhaite de même à Ptolémée II « le trône des deux dieux » ()[3].

Horus. — L'affirmation que le Pharaon est un autre Horus, ou « qu'il se lève en roi sur le trône » de ce dieu, est insatiablement répétée du début à la fin de la civilisation égyptienne ; j'aurai l'occasion d'insister plus loin sur l'importance et le sens précis de cette formule. Je ne citerai que quelques textes caractéristiques : à Abydos, on dit à Ramsès II « tel tu es, tel est le fils d'Osiris ; te voici (son) héritier bel adolescent à sa ressemblance ; ses royautés, tu les réalises comme lui » ()[4]. Tu es dieu, comme Horus fils d'Isis et d'Osiris », dit-on à Ptolémée V[5] ; les Ptolémées et les Césars n'ont cessé de prendre l'épithète de « bel adolescent » () « qui s'assied sur le trône d'Horus » ()[6].

Il serait aisé de développer cette liste déjà trop longue de formules. Toutes les divinités d'Égypte, grandes ou petites, dans le sanctuaire où elles occupent la première place

1. Voir Piehl, *Petites études égyptologiques*, p. 9, n. 9.
2. Brugsch, *Recueil de monuments*, I, 50.
3. *Zeitschrift*, XXXII, p. 76.
4. *Abydos*, I, pl. 7, l. 60.
5. I^on^ *de Rosette*, texte grec l. 10 ; cf. texte hiéroglyphique *Rec. de trav.* VI, p. 7.
6. Par ex., inscriptions d'Auguste et de Tibère, à Karnak (*Zeitschrift*, XXXVIII, p. 124-155) publiées par Erman.

peuvent assumer le rôle d'ancêtre et de prédécesseur de Pharaon. Ceci n'est pas contradictoire avec l'idée que la filiation dont le roi se réclame surtout est celle des dieux qui ont régné sur l'Égypte. Les figures du panthéon égyptien se ramènent facilement, sinon à un monothéisme, du moins à un « hénothéisme » solaire; toutes sont des répliques plus ou moins fidèles du soleil Râ; aussi tous les dieux ont-ils peu ou prou régné sur l'Égypte, à l'image de leur prototype, avant la venue des dynasties humaines. A quelque personnalité divine que le Pharaon s'adresse, il est toujours en présence, suivant la formule égyptienne, de ses « frères » ou de ses « pères les dieux ».

Aussi plutôt que de citer une nomenclature plus longue — qui serait toujours incomplète — est-il plus utile de définir le sens précis des termes dont le Pharaon se sert pour désigner sa filiation et son hérédité vis-à-vis des dieux. Au cours des citations données précédemment certains mots reviennent sans cesse : le Pharaon est le fils *sa*, l'héritier *àouâ* (lit. : « la chair ») du dieu ; et il est « établi » (*smen*) sur le trône de son père. Ces termes ne sont pas employés sans intention ; ce sont des expressions techniques, celles dont les Égyptiens se servaient pour désigner la filiation et l'hérédité humaines dans les actes de transmission de propriété.

Quand un fils possédait de plein droit un bien venant de son père, on disait qu'il était « établi » (*smen*) sur ce bien en qualité d' « héritier » (*àouâà*) : c'est proprement la formule juridique qui atteste la propriété[1]. Le droit à l'héritage s'appuyait le plus souvent sur un « inventaire-tes-

1. J'ai résumé ce que l'on sait actuellement sur ces questions dans mon mémoire *Un procès de famille sous la XIXe dynastie* (*Zeitschrift*, XXXIX, p. 30).

tament » [hieroglyphs] *àmit-pou*[1] (lit. : « ce qui est dans la maison ») ; le père le rédigeait et le faisait enregistrer au greffe du nomarque par devant témoins. L'inventaire-testament donnait la description détaillée du bien transmis, avec sa contenance, et, s'il y avait lieu, le nombre des maisons, des champs cultivés, des arbres, des sources, des serfs de la glèbe, qui y étaient compris.

Les Égyptiens imaginèrent que Râ, le premier roi d'Égypte, avait légué son héritage à Pharaon suivant la forme légale, par « inventaire-testament » ; on le sait par un texte du temple d'Edfou dont l'importance n'a pas été suffisamment remarquée[2]. On voit sur le mur extérieur du temple, le « greffier divin » Thot, rouleau de papyrus en main, s'adresser au dieu Horus (et au Ptolémée qui s'identifie à Horus) et lui dire : « Je te donne l'écrit inventaire-testament de ton père » ([hieroglyphs]). Suit le texte de l'inventaire : « Acte d'établissement (*smen*) des terres cultivées de l'Égypte entière ; elles sont « établies » pour Horus, à perpétuité, depuis Eléphantine jusqu'à Bouto »[3]... tant d'aroures en terres cultivées, tant occupées par le Nil en largeur, et tant d'aroures en profondeur[4]. « Le tout est donné à Horus fils d'Isis, l'héritier accompli d'Ounnofir, à Horus d'Edfou... pour qu'il

1. Les *Amit-pou* sont mentionnés dès les IV-V[e] dynasties (*RIH*, pl. I, l. 6,18 ; Mariette, *Mastabas*, p. 318). — Les Papyrus de Kahun (ed. *Petrie Griffith*) nous en ont conservé de la XII[e] dynastie.

2. De Rougé, *Edfou*, pl. CXVI et Brugsch, *Thesaurus*, p. 604-607. Je cite d'après ce dernier texte.

3. [hieroglyphs]
l. 1-2. Eléphantine et Bouto étaient les frontières traditionnelles de l'Égypte au sud et au nord.

4. L. 2-4.

réjouisse son cœur de sa portion (d'héritage) »[1]. Le Pharaon, qui est lui aussi, comme nous l'avons vu, « l'héritier accompli d'Ounnofir » est associé par l'inventaire-testament au dieu Horus pour la jouissance de l'héritage : Râ lègue son royaume à Horus d'Edfou à condition que lui-même « donne des millions de panégyries et des centaines d'années sur le siège d'Horus au fils du soleil Ptolémée et établisse le double (de celui-ci) en tête des doubles vivants »...[2]. Une formule finale atteste que l'acte a été dûment enregistré : « Tous ces biens en leur totalité sont « établis » sur le plan général de l'Égypte du Sud et du Nord »[3]; d'après les intentions des rédacteurs, l'acte est fait pour le roi aussi bien que pour le dieu.

Dans d'autres textes d'Edfou[4], on certifie que le roi possède « la durée de Râ, les royautés de Toum, le règne de Shou, le trône de Seb, le grand inventaire-testament du modeleur d'Osiris, Horus ».

A l'époque classique les mêmes expressions étaient certainement employées : sur un ostracon du Musée de Gizeh, dans un hymne à Ramsès II, on lit : « les royautés d'Horus et de Khopri sont la propriété ( ) de ta majesté à perpétuité, tu es roi comme Amon, il a comblé

1. L. 15-16.
2. L. 16-17.
3. l. 18. — Les textes juridiques relatifs aux affaires privées appellent les registres du cadastre, où sont « établies » les propriétés, du nom de (cf. mon étude *Un procès de famille sous la XIX*[e] *dynastie*, *Zeitschrift*, t. XXXIX, p. 15).
4. De Rougé, *Edfou*, pl. CLIII (cf. CLII); etc.

ton cœur de (ses biens) il a fait pour toi un inventaire-testament ( ) »[1]. — Ainsi, dans la pensée des Égyptiens, les archives du Pharaon conservaient le testament des dieux; le roi possédait les titres de propriété de son héritage aussi bien que n'importe quel fils des hommes héritier de son père[2].

III. L'expression de l'hérédité du Pharaon vis-à-vis des dieux se disperse dans des formules variées, puis se résume dans l'acte officiel du testament des dieux. La filiation du roi vis-à-vis des dieux, exprimée d'abord par d'innombrables épithètes, trouve aussi sa formule officielle dans le Protocole, ou, comme disaient les Égyptiens, dans le « Grand Nom » (*ran our*) du Pharaon.

Ce protocole royal n'a été définitivement fixé qu'assez tard, sous la XII[e] dynastie; mais les termes qui le composent se retrouvent, plus ou moins complets, dans les titres des plus anciens Pharaons, et leur série, une fois constituée, fut respectée par les souverains de l'Égypte jusqu'aux derniers Césars. L'analyse technique des éléments du « Grand Nom » a été faite magistralement par Erman et Maspero[3]; je m'efforcerai ici de mettre en lumière l'intention morale que révèle le

1. Texte publié d'abord par Erman, *Zeitschrift*, t. XXXVIII, p. 40, puis plus complètement par Daressy, *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire*, *Ostraia*, n° 25.204, p. 40, l. 9.

2. Le temple d'Edfou a conservé des décrets ( ) de Râ en faveur de son fils Horus qui s'incarne dans le Pharaon. Dans un de ces textes, relatifs au couronnement du dieu et du roi (scène du lancer des oiseaux), on dit que Râ a décrété un inventaire-testament de tous ses biens pour le compte du dieu et du roi ..... Rochemonteix-Chassinat, *Edfou*, II, p. 14). Voir aussi Brugsch, *Wörtb. Supplément*, p. 72-73.

3. Erman, *Aegypten*, p. 89-91 ; Maspero, *Études égyptiennes*, II, p. 273-288, *Sur les quatre noms officiels des rois d'Égypte*, et *Histoire*, I, p. 258 sqq.

choix de ces noms. Ce choix n'avait point été fortuit : comme dans la plupart des sociétés antiques ou primitives, les noms avaient en Égypte une valeur éminente[1], un sens puissant : ceux du Pharaon étaient d'une signification précise et l'on n'aurait pu les changer sans altérer la personnalité du souverain.

Le « grand nom » comprenait trois espèces de titres, composés d'éléments les uns invariables, donnés à tous les Pharaons, les autres personnels à chaque roi et variables avec lui.

1° Le Pharaon était appelé « Horus » ; on l'identifiait soit au dieu solaire « Horus le grand[2], le dieu d'Edfou, maître du ciel » (,) soit au dieu Horus, fils d'Isis et d'Osiris » [3] (Harsiésis).

Sous l'une ou l'autre de ces formes, comme dieu du ciel fils du démiurge Râ (Horus le grand) ou comme dieu « modeleur de son père Osiris »[4], Horus incarnait en lui l'idée la plus haute que les Égyptiens avaient pu se faire du *Fils* ; aussi dans les groupements de dieux en triades composées du dieu père, de la déesse mère et du dieu fils, ce dernier est-il sans cesse identifié à Horus. Le culte d'Horus dieu-fils lui a valu d'ailleurs un nom spécial « Horus l'enfant »

1. Lefébure, *Le nom en Égypte* (*Mélusine*, VIII, n° 10 et *Sphinx*, I, 93. Les dieux créent par la voix ; nommer les choses et les êtres, c'est les appeler à l'existence (cf. *Rituel du culte divin*, ch. 41).

2. Sous la forme 'Αρούηρις.

3. Sur Horus, dieu identique à Shou, fils de Râ, voir Brugsch, *Thesaurus*, p. 776-778 et *Religion*, p. 437, 530 ; Maspero, *Études de myth.*, II, p. 227 sqq. A partir de la XII[e] dynastie le titre royal s'écrit Horus Râ (Louvre, Stèle C 1). Horus se confond alors avec Râ (Brugsch, *Religion*, p. 529).

4. *Hor nesnou tef-f*. Cf. Chapitre V.

(*Hor pa Khrodou* 'Αρποκράτης)[1]. Appeler le roi « Horus » c'était le dénommer le « fils des dieux », et en particulier, le « fils de Râ ».

Dans le langage courant, il suffisait de dire « l'Horus »[2] pour désigner le Pharaon; mais le langage officiel exigeait plus de précision : avec le nom d'Horus, on avait composé deux titres royaux : le *nom de double* et le *nom d'Horus d'or*.

D'après les formules protocolaires, le nom d'Horus est donné à cette partie de la personne du pharaon qui s'appelle le « double » *ka*, sorte d'âme corporelle qui épouse les contours physiques de l'homme et survit, sous cette forme, après la mort dans les statues du défunt. Le double du roi est souvent représenté, vivant et agissant derrière son possesseur; sur sa tête, entre les deux bras de l'hiéroglyphe qui forme son nom, , s'allonge en un rectangle le plan d'un édifice, temple ou tombeau,[3] où le double royal est adoré

1. Brugsch, *Religion und Mythologie*, p. 354 sqq. Cf. Maspero, *Contes populaires* (2e édit.), p. 117, n° 5; 119, n° 1.

2. On disait tout court « l'Horus » , ou « l'Horus qui est dans le palais » . L'hiéroglyphe d'Horus étant un épervier, on appelait aussi le roi « l'épervier » *bàk* (*Stèle de Kouban*, l. 2. Maspero, *Contes populaires*, p. 97, n. 3).

3. C'est un plan en perspective, avec les détails d'une façade à rainures comme celle des tombeaux archaïques, la porte est souvent munie de verrous. (Voir le tombeau de Ahâ-Menès dans De Morgan, *Recherches*, II, p. 157 et Borchardt, *Zeitschrift*, XXXVI, p. 85-107.) Les Égyptiens appelaient ce cadre *srekh*; c'était un naos *tebit* d'où l'oiseau pouvait s'envoler, par ex. au jour du sacre, lors du lancer des quatre oiseaux symboliques (cf. Rochemonteix-Chassinat, *Edfou*, II, p. 14). Aussi disait-on que le Pharaon est « *chef du srekh* » cf. H. Schäfer, *A. Z.*, XXXIV, p. 167; la for-

pendant la vie et reposera après la mort. Dans ce rectangle un nom est inscrit : il se compose d'un élément permanent, le signe « Horus », ou Horus-Râ, debout sur le *serekh*[1] ;

mule est aussi appliquée à Ptolémée II, *Pithomstele*, *Ä. Z.*, XXXII, p. 76). Le double royal vit dans la *tebit* » (formule qui accompagne le plus souvent la représentation du double royal portant son nom gravé sur sa tête, par exemple dans Ed. Naville, *Deir el-Bahari*, III, pl. LXXXV).

La signification du cadre où est inscrit le nom de double a été longtemps méconnue. On y voyait une bannière rectangulaire, avec frange au bas, d'où l'épithète « nom de bannière, donnée fort longtemps au « nom de double ». Petrie (*Tanis*, I, p. 5 et *A Season in Egypt*, p. 21-22) et Maspero (*Revue critique*, 1888, II, p. 118) ont démontré qu'il s'agissait du plan d'un édifice, et plus particulièrement d'un tombeau. Je proposerai d'y voir le plan d'un édifice en général, temple aussi bien que tombeau, où le double du roi reçoit pendant la vie et après la mort le culte divin et le culte funéraire ; à Louxor (Gayet, pl. XVI, fig. 50) le *srekh* sert de façade au naos du dieu Min ; à Abydos, le roi Séti Ier a un siège en forme de *srekh* (I, pl. 33 *a*) ce qui symbolise sa prise de possession du sanctuaire. L'édifice est donc un temple aussi bien qu'un tombeau. On a dit à tort que lorsqu'un roi mourait « on établissait l'épervier Horus sur le *srekh*, c'est-à-dire le tombeau » (Mariette, *Mon. div.* pl. 9, l. 2-3, stèle de l'intronisation ; Chabas, *Choix de textes*, p. 64 traduit aussi « lorsque l'épervier divin fut établi sur sa châsse (c'est-à-dire *quand le roi fut enterré*). En réalité, la formule veut dire « lorsque le roi fut intronisé » ; ce sens apparaît nettement dans un récit du couronnement de Thoutmès III (Brugsch, *Thesaurus*, p. 1283, l. 12) : « Horus lui-même a gravé mon nom royal (*nekheb*), il a établi l'épervier sur le *srekh* ( ), il m'a rendu fort comme un taureau puissant, il m'a fait lever dans Thèbes » (expressions qui développent les épithètes du nom royal). Voir aussi les textes ptolémaïques cités par De Rochemonteix. *Œuvres*, I, p. 252 et 290.

1. L'épervier est figuré tantôt dessus, tantôt dedans le *srekh* ; une variante archaïque existe dans le nom de double du roi Khâsakhemouï

à l'intérieur du cadre une épithète variable exprime une des qualités de l'Horus désirées par le roi. Ce *nom de double* est en usage dès les temps les plus reculés : celui que l'on attribue à Ménès [hiéroglyphes] *Hor âhâ* signifie « Horus combattant »[1] ; Ramsès II avait choisi l'épithète « Horus, taureau vigoureux aimé de Maït [hiéroglyphes] ; Ptolémée II Philadelphe « Horus, l'adolescent vaillant » [hiéroglyphes] ; l'empereur Titus « Horus, le bel adolescent, palme d'amour » [hiéroglyphes]. Ces mots caractérisent un « double » en pleine vie active : souvent l'épervier qui figure au début est introduit par le mot [hiéroglyphe] *ânkh* : « Il vit l'Horus[2] ». En résumé, le titre signifie que le « double » du roi, est Horus incarné et vivant.

Le nom d' « Horus d'or » se distingue du nom de double en ce que l'épervier Horus y est représenté debout sur le signe de l'or [hiéroglyphe] *Hor noub*. Ce titre est postérieur à celui de l'Horus simple qui forme le nom de double; il apparaît au début de la IV[e] dynastie sous Snofrouï, et son introduction dans le protocole royal s'explique par le besoin de préciser un des caractères distinctifs du Pharaon, que ne définissait pas le premier nom d'Horus. Sur la foi d'une inscription bilingue datée de Ptolémée V Épiphane, Brugsch avait traduit *Hor*

(II[e] ou III[e] dynastie) où [hiéroglyphe] est remplacé par les deux Horus [hiéroglyphes] ou par Hor-Sit [hiéroglyphes] affrontés. (Voir pl. I.)

1. De Morgan, *Recherches*, II, p. 167. Les autres exemples, d'après Lepsius, *Königsbuch*.

2. Voir à ce sujet, F. von Bissing, *Die statistische Tafel von Karnak*, p. 1, qui cite la formule analogue [hiéroglyphes] « Il vit le roi du Sud et du Nord (*L. D.*, III, 59 *a*).

noub par « Horus superior inimicis[1] », Horus *sur* son ennemi Sit (*noub* devant être lu *Noubti*, l' « habitant d'Ombos » Sit-Typhon). Sans contester l'interprétation qu'on donnait de ce titre à l'époque ptolémaïque, je crois qu'à l'époque pharaonique *Hor noub* signifiait « Horus d'or » et non point « Horus vainqueur de Sit »[2]. L'origine de ce sens nous est donnée par la forme première que nous connaissions d'un « nom doré »[3] royal : c'est celui du roi Zosiri, de la III[e] dynastie; il est écrit [hiéroglyphe] *Râ noub* « Râ d'or », formule remplacée ensuite

1. Le texte grec donne (βασιλεύοντος) ἀντιπάλων ὑπερτέρου.

2. J'ai soutenu cette interprétation nouvelle du titre [hiéroglyphe] dans un article du *Recueil de travaux* (XXIII, p. 23-32 : *Le titre-Horus d'or dans le protocole pharaonique*) auquel je renvoie pour le détail de la démonstration.

3. Inscription de la chambre funéraire de la pyramide à degrés de Saqqarah (L. D., II, 2 *f.*, et *Auswahl*, pl. VIII). L'équivalence de [hiéroglyphe] avec [hiéroglyphe] avait été déjà suggérée par K. Sethe (*A. Z.*, XXXV, p. 4, n. 2). J'ajoute cette observation que l'inscription de Séhel (Brugsch, *Siebenjährige Hungersnoth*), rédigée à l'époque ptolémaïque soi-disant au nom du roi Zosiri, remplace [hiéroglyphe] par [hiéroglyphe] ce qui prouve l'identité des deux titres; à la basse époque, on écrit aussi [hiéroglyphe] « Hor-Râ d'or » (Marucchi, *Gli obelischi egiziani di Roma*, p. 126; obélisque de Domitien); la forme [hiéroglyphe] de l'époque gréco-romaine (*Stèle de Pithom*, *Ä. Z.*, XXXII, p. 79) est aussi un rappel du titre archaïque. A l'époque classique, on trouve la forme [hiéroglyphe] (avec le déterminatif du métal) dans un texte officiel de Thoutmès I[er] (Ad. Erman, *Ä. Z.*, XXIX, p. 117).

La formule « nom doré » est égyptienne, et paraît sur la « Pierre de Palerme » (attribuée à la VI[e] dynastie) sous la forme [hiéroglyphe] « le nom royal doré ». Cf. *Recueil*, XXIII, p. 126. Enfin, de même que devant le « nom de double » on peut trouver [hiéroglyphe] ou [hiéroglyphe] « les deux Horus, Horus-Sit » de même devant le nom d'Horus d'or, on trouve sous

par celle d' « Horus d'or ». Le dieu d'or est donc comparé au soleil : en effet, l'or « liquide de Râ » sert à modeler un corps incorruptible pour les dieux, les rois fils des dieux, et les morts divinisés[1].

On appelle Pharaon « Horus d'or » pour attester son origine divine, pour lui décerner le privilège d'indestructibilité, d'incorruptibilité dont les dieux se prévalaient par nature, et que les hommes pouvaient acquérir par les rites du culte funéraire. A mon sens, tandis que le « nom de double » attribue à l'âme-double du roi la vie d'Horus, le « nom doré » [hiéroglyphes] spécifie que le Pharaon en tant que fils des dieux, et surtout de Râ, est déjà incorruptible de corps comme un dieu.

Avec le groupe permanent [hiéroglyphes], le titre « Horus d'or » comprenait une épithète variable, plus ou moins développée, personnelle à chaque Pharaon. Ramsès II se qualifiait « Horus d'or, riche d'années, grand de forces » ([hiéroglyphes])[2]; Ptolémée III Evergète s'intitule plus longuement « Horus d'or, grand de vaillance, celui qui célèbre les rites, le maître des panégyries comme Phtah Totounen, le prince comme Râ » [hiéroglyphes][3]. Domitien use de la formule « L'Horus-Râ d'or que son père a fait lever (sur le trône) » ([hiéroglyphes])[4].

Ainsi le nom d'Horus, sous deux formes, signale l'origine divine du Pharaon, en attribuant à son corps comme à son âme la personnalité d'Horus.

l'ancien empire [hiéroglyphes] et [hiéroglyphes] l'Horus double et triple (*Recueil*, XXIII, p. 26).

1. *Recueil*, XXIII, p. 26-31.
2. *Stèle de Kouban*, l. 1.
3. Brugsch, *Thesaurus*, p. 857.
4. Marucchi, *Gli obelischi egiziani di Roma*, p. 126-127.

2° La filiation solaire du Pharaon s'exprime encore par ce qu'on a appelé les « *noms solaires* » : le roi n'est plus identifié à un dieu, intermédiaire entre lui et le soleil Râ; il est qualifié directement « fils du soleil ». Les noms d'Horus mettent le Pharaon en communication *médiate* avec Râ; les noms solaires les mettent en communication *immédiate*. Comme les précédents, ces noms comprennent des éléments invariables et des éléments variables.

L'élément invariable c'est d'abord les mots [hiéroglyphes] *sa Râ* « fils du Soleil Râ » dont l'usage apparaît de fort bonne heure, sous la Ve dynastie. L'expression est assez claire par elle-même : on la trouve cependant développée, commentée ainsi : « fils du soleil, de son ventre, aimé de lui » [hiéroglyphes] (*sa Râ n khât-f mer-f*)[1]. Un autre élément invariable est le signe symbolique que nous dénommons « cartouche » assez improprement puisque les Égyptiens l'appelaient « cercle » [hiéroglyphes] *shenen*[2]. A l'origine c'était un cercle arrondi sur une base plate [hiéroglyphe], dont la forme rappelait celle d'un anneau à sceller; puis on a préféré l'ellipse [hiéroglyphe] au cercle[3]; l'une et l'autre figure étaient pour les Égyptiens un schéma de la course circulaire

1. *Stèle d'Amada* (Aménophis II), l. 1 (Reinisch, *Chrestomathie*, pl. 7). Cf. *Décret de Phtah-Totunen*, l. 2. — Sur la date de l'usage du titre [hiéroglyphes] cf. Petrie, *History*, I, p. 69.

2. H. Schäfer, ap. *Ä. Z.*, XXXIV, p. 167, a montré, d'après un passage du Pap. de Berlin, n. 3049 que le Pharaon était appelé [hiéroglyphes] « chef du *serekh* et du *shennou* » c'est-à-dire du cadre du nom de double et du cartouche du nom solaire. — Il faut ajouter à cet exemple ceux cités ici p. 28.

3. La forme circulaire [hiéroglyphe] apparaît répétée deux fois comme cadre des noms royaux de Zosiri (IIIe dynastie); Sethe (*Ä. Z.*, XXXV, p. 4, n. 2) y a bien vu la forme arrondie originelle du cartouche (opinion contestée par Wiedemann *P. S. B. A.*, XX, p. 112); la forme elliptique appa-

ou elliptique du soleil, « un plan du monde, l'image des régions que Râ entoure de sa course et sur lesquelles Pharaon exerce son empire en tant que fils de Râ[1] ». Le cartouche évoquait aux yeux le contour du domaine où vivait le Pharaon identifié au soleil, c'est-à-dire l'orbe solaire; de même qu'on inscrivait le « nom de double » dans la demeure du double, on inscrivit dans le cartouche le nom du Pharaon en tant qu'habitant du circuit solaire; ce nom était l'élément variable du titre. L'usage fut au début d'avoir un seul nom et un seul cartouche, puis on adopta deux noms; il y eut alors deux cartouches qui furent séparés par le groupe [hiéroglyphe]. L'idée qui amena le dédoublement du nom et du cartouche apparaîtra plus clairement dans l'analyse du troisième groupe des titres royaux.

Les noms inscrits dans les cartouches pouvaient varier avec chaque Pharaon. L'un des deux, le premier en usage avant l'adoption du cartouche double, qualifiait dès sa naissance l'enfant royal. Le sens qu'il offrait variait suivant la mode ou le temps, mais, à l'époque classique, il est « théophore » c'est-à-dire qu'il exprime un vœu lié au nom d'une divinité : *Amenemhâit* « Amon est en avant (de moi); *Amenophis* « Amon repose (en moi) »; *Ramsès* « Râ l'a enfanté ». Ces noms étaient pareils à ceux des autres hommes, ils ne révélaient pas la race divine du roi. C'est que les princes royaux ne devenaient pas tous des pharaons. S'ils n'arrivaient pas au

rait de suite après avec Snofroui et Chéops; Petrie, *History*, I, p. 31 (*L. D.*, II, 1, *c*) à Hiéraconpolis, le roi archaïque *Besh Kâhsakhem* inscrit son premier nom dans le cartouche arrondi [hiéroglyphe] (Quibell, pl. XXXVI).

1. Maspero, *Histoire*, I, p. 260. — L'idée que le Pharaon règne dans les limites que circonscrit le disque solaire avait été exposée avec beaucoup de clarté par Grébaut dans l'*Hymne à Amon-Râ* surtout p. 215-216, *Les deux yeux du disque solaire* (*Recueil de trav.*, I, p. 73), et les *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, p. 249. Voir les textes cités à propos du titre [hiéroglyphe] où le mot *circuit* du soleil est le même que celui qui désigne le *cartouche* royal.

trône, ils gardaient leur nom tel quel ; s'ils ceignaient la couronne, leur nom ne devenait royal que par son inscription dans le cartouche solaire. Aussi le nom reçu à la naissance sembla-t-il insuffisant à caractériser le Pharaon ; pour cette raison, et d'autres qui seront exposées plus loin, on donna au roi, au moment où il prenait le pouvoir royal, un second nom inscrit dans un second cartouche.

Comme le premier, ce second nom est théophore, mais le choix du dieu ne change pas suivant la mode de l'époque[1] ; à travers toute l'histoire d'Égypte, presque sans exception, le dieu Râ occupe la place divine. Ainsi Pépi I se dit « aimé de Râ » ; Ousirtasen I s'intitule « le double de Râ se manifeste » ; Ramsès II est « celui qui est riche de la vérité de Râ, élu de Râ » ; Ptolémée II « puissant double de Râ, aimé d'Amon » . Ce nom devint le « nom royal » par excellence ; il rapprochait le roi de son père Râ, par une affirmation constante de filiale piété. Dans l'ordre du protocole, la première place lui fut donnée : c'est pourquoi on l'a appelé, improprement d'ailleurs, le « prénom », pour le distinguer du « nom » reçu à la naissance et inscrit dans le second cartouche.

On voit par ce bref exposé quelles intentions dictent le choix des « noms solaires » inscrits dans les cartouches et réunis par l'épithète « fils du soleil ». Tandis que les noms

1. La seule mode dont le nom donné à l'avènement subisse l'influence est dans le choix des épithètes accolées au nom de Râ. Ainsi que M. Maspero le faisait observer à ses cours du Collège de France, dans chaque famille royale ou dynastie, il y a une règle de formation du prénom, Ainsi pour la XII[e] dynastie : *Ousirtasen I* : « Le double de Râ se manifeste » ; Amenemhâït II : « Les doubles de Râ sont d'or » ; Ousirtasen II : « Le lever de Râ se manifeste » ; Ousirtasen III : « Les doubles de Râ se lèvent », etc. ; on sent une harmonie visible et voulue dans la série de ces choix.

d'Horus désignaient dans le Pharaon un dieu successeur du dieu Râ, les noms solaires montrent en lui « le dieu Râ incarné » ([hiéroglyphes])[1] suivant la forte expression d'un texte égyptien.

3° Les « noms solaires » et les « noms d'Horus » du Pharaon sont encadrés de titres invariables, qui font partie intégrante du protocole et achèvent d'en préciser le sens.

Le premier de ces titres [hiéroglyphes] *souton bâït*[2] désigna d'abord le « roi de la Haute et Basse Égypte »[3] ; puis, quand la tradition théologique s'imposa, le « roi du Sud et roi du

1. *Stèle de Kouban*, l. 18. Cf. Grébaut, *Hymne à Amon-Ra*, p. 187.

2. La lecture *bâït* du groupe [hiéroglyphes] n'a été établie que récemment, après de laborieuses discussions. La lecture *kheb* [hiéroglyphes] fut longtemps admise, puis Brugsch lut l'abeille *Qat* (*Wört.* p. 1232) et Lepage-Renouf *nit* [hiéroglyphes] (*Ä. Z.*, 1877, p. 79). Piehl réfuta la lecture de Brugsch et s'en tint à celle de Lepage-Renouf (*Ä. Z.*, 1877, p. 39-41). Mais K. Sethe a démontré que la couronne du Nord [hiéroglyphe] en tant que signe royal symbolique se lisait [hiéroglyphes] *bâït* d'après un texte de la pyramide de *Téti* (l. 351-352) ; il en a conclu que l'abeille royale [hiéroglyphes] se lisait aussi *bâït*, lecture qu'on retrouve dans le mot « miel » en copte, ⲉⲃⲓⲱ (*Ä. Z.*, 1890, t. XXVIII, p. 125). W. Max Muller confirma ce dernier rapprochement et cita un texte des momies royales de Deir el-Bahari (*Miss. arch. franç.*, I, p. 598) où Amon est appelé [hiéroglyphes] *bâïti* « roi du Nord » en opposition à *souton* « roi du Sud » (*Ä. Z.*, XXX, p. 56). La démonstration fut achevée par G. Möller qui cita un duplicatum du texte de *Teti* où *bâït* [hiéroglyphes] est remplacé par [hiéroglyphes] (*Ä. Z.*, XXXV, p. 166-167) ; Piehl confirma ces lectures d'après un texte d'Edfou (*Ä. Z.*, XXXVI, p. 85).

3. Le décret de Rosette donne : βασιλεὺς τῶν τε ἄνω καὶ τῶν κάτω χωρῶν (l. 3 ; cf. texte hiérogl. *Recueil*, VI, p. 5).

Nord, termes d'une signification plus large que les précédents. Le titre ainsi traduit est plus divin que royal et s'applique autant qu'aux rois, aux dieux solaires tels que Amon-Râ, Shou, Osiris, Isis, Hor[1], parce que le soleil dans sa course « tranche le ciel des deux plumes » de sa couronne ()[2] « ouvre la séparation du Sud et du Nord » ()[3], et traverse « le ciel du Sud et le ciel du Nord » (). Des textes mettent en effet le titre « roi du Sud et du Nord » en relation avec ces idées solaires : on dit au dieu Râ, en lui parlant de Pharaon : « Tu l'établis dans *ta dignité de roi du Sud et du Nord en tant que chef du circuit du disque solaire* » ()[4]: ailleurs on dit à Pharaon lui-même : « De même que Râ est prospère en naviguant dans le ciel, tu resplendis comme roi du Sud et du Nord » [5](). Le Sud et le Nord peuvent désigner d'une façon générale les deux moitiés de l'univers divisées, pour nous, par l'équateur ou dans un sens plus restreint les « deux terres », le Sud et le Nord de la terre[6]. De là une habitude

1. Exemples cités par Grébaut, *Hymnes à Amon-Ra*: Amon-Râ, p. 181; Shou, p. 179; Osiris, p. 177; Isis (*Mélanges*, p. 248). Cf. *Recueil*, I, p. 72.
2. Épithète d'Osiris (*Louvre*, A, 66; Pierret, *Inscript.*, I, p. 3).
3. Épithète d'Horus, Grébaut, *Hymnes*, p. 189.
4. *L. D.*, III, 107, *a*, 1.
5. Grébaut, *Hymnes à Amon-Ra*, p. 218.

6. Il y a certains cas où le groupe des « deux terres » a comme variante le ciel et la terre. Ainsi *sam taouï* « la réunion des deux terres » lors du couronnement royal (cf. ch. III) peut être remplacé par la « réu-

de joindre au protocole royal un titre qui n'en fait pas obligatoirement partie [hiéroglyphes] *neb-taoui* « le maître des deux terres », mais qui s'y joint fort souvent; de là des phrases laudatives telles que celles-ci : « Il s'est levé comme un dominateur des deux terres, pour commander au circuit du disque solaire; le Sud et le Nord sont (pour lui) les deux moitiés d'Horus et Sit » ([hiéroglyphes])[1].

L'influence théologique qui a fait dévier le sens du titre [hiéroglyphes] semble expliquer aussi le dédoublement des cartouches, des noms solaires, des noms d'Horus. Il a fallu deux noms dans chaque série des titres pharaoniques, parce que Pharaon était l'incarnation du soleil Râ (ou de l'Horus) qui divise en deux parties l'univers. Le titre [hiéroglyphes] est d'ailleurs étroitement lié aux cartouches et aux noms solaires; il précède toujours le « prénom » c'est-à-dire le nom solaire et royal par excellence, et on le retrouve dans cet emploi dès les premiers monuments connus[2] jusqu'aux dernières époques de la civilisation égyptienne. Nous verrons plus loin que ces dédoublements s'expliquaient au début par des raisons purement historiques.

A l'expression [hiéroglyphes] s'opposait encore dans le protocole un second titre aussi ancien que le précédent et expressif de

nion du ciel à la terre » [hiéroglyphes] (Ed. Naville, *Festival Hall of Osorkon*, pl. II, n° 8). Il semble y avoir souvent ambiguïté voulue quand les Égyptiens parlent des « deux terres »; il s'agit des deux parties opposables de l'Univers entier autant que du monde terrestre.

1. *Stèle de Tombos* (*L. D.*, III, 5, *a*, l. 2.

2. Petrie, *Royal Tombs of the first dynasty*, p. 35.

la *même idée*; c'est le groupe [hiéroglyphes] *nebti*[1] qu'à l'époque grecque on traduit par *κύριος βασιλειῶν* « maître des deux couronnes »[2]. J'aurai l'occasion de montrer plus loin (ch. VIII) que les *couronnes royales* sont des êtres divins qui interviennent activement dans la vie du Pharaon : elles étaient identifiées aux divinités protectrices des parties de l'univers parcourues par le soleil et par son successeur le Pharaon ; ici la déesse *Nekhabit*, [hiéroglyphes] et la déesse *Ouazit* [hiéroglyphe] maîtresse l'une du Sud, l'autre du Nord[3], symbolisent la couronne blanche [hiéroglyphe] du Sud, et la couronne rouge [hiéroglyphe] du Nord, dont l'union formait le *pschent* [hiéroglyphe], diadème symbolique du « maître des deux terres ». Les monuments montrent sans cesse la relation qui unit les couronnes du Sud et du Nord et les déesses [hiéroglyphes]

1. Le groupe [hiéroglyphes] a été longtemps d'une lecture discutée (cf. Piehl, *P. S. B. A.*, XIII, p. 569). Erman proposa (*Ä. Z.*, XXIX, p. 57) de le lire *smaouti* d'après un titre des reines, qui signifie en réalité « l'alliée » *smaouti* de l'Horus, et qui ne s'applique pas au Pharaon mais aux reines elles-mêmes ; cette observation est due à Daressy (*Recueil*, XVII, p. 113) confirmé par Ed. Naville (*Ä. Z.*, XXXVI, p. 133) et par Piehl (*P. S. B. A.*, XX, p. 199). Daressy a montré d'autre part qu'un collier dessiné sur un cercueil de la XII[e] dynastie, et orné d'un vautour et d'une uræus était appelé « le collier des *nebti* » [hiéroglyphes] c'est-à-dire « le collier des deux maîtresses (du Sud et du Nord) » (*Recueil*, XVII, p. 113) ; plus tard, il put établir que le groupe [hiéroglyphes] était bien l'équivalent de [hiéroglyphes] (*Recueil*, XX, p. 75, n. 2). La lecture *nebti* semble donc acquise pour le titre que les Grecs interprétaient « maître des deux couronnes ».

2. Brugsch, *Uebereinstimmung einer hierog. Insch. von Philae*, p. 70.

3. *Nekhabit* est la déesse d'El-Kab, grand sanctuaire archaïque du sud de l'Égypte ; *Ouazit* est la déesse de Bouto, la ville sacrée du Delta. — Voir à ce sujet Grébaut, *Hymne à Amon-Ra*, p. 195 sqq. Wiedemann (*P. S. B. A.*, t. XX, p. 117) interprète le titre *nebti* comme « maître d'El Kab et de Bouto », c'est-à-dire du Sud et du Nord.

avec le disque solaire : dans la plupart des tableaux religieux des temples on voit le vautour du Sud et l'uræus du Nord offrir au roi, celui-ci avec ses serres, celle-là dans les replis de sa queue, l'image archaïque du cartouche qui symbolise le domaine d'action du soleil et du Pharaon[1]. Parfois aussi les mêmes déesses, sous la forme des couronnes et coiffent les deux cartouches royaux de Snofrouï, c'est-à-dire le cercle solaire, par ex. dans la pierre de Palerme[2]. Le titre est donc un symbole de même nature que , ou que debout sur le plan rectangulaire du temple royal ; cela semble résulter aussi de la variante archaïque [3], qui fut peut-être la première forme du titre , et où l'épervier Horus figure à côté de l'Uræus du Nord.

Le groupe a d'autant plus d'analogie avec les noms d'Horus qu'il est suivi, comme l'épervier, d'une épithète variable avec chaque Pharaon, et que cette épithète, jusqu'au milieu de la XII[e] dynastie, fut commune au « nom de double » et au nom *nebti* : par exemple Zosir a comme nom d'Horus et comme nom *nebti* [4]. C'est seu-

1. Par ex. Ed. Naville, *Deir el-Bahari*, III, pl. LXIV où *Nekhabit* tend le cartouche de ses serres, tandis qu'il est projeté par le corps des *Ouazit* en frise au plafond. Cf. t. II, pl. XXXVIII-XXXIX. Le vautour *Nekhabit* présente déjà le cercle solaire où le nom du roi *Besh* est inscrit, sur un vase d'Hiéraconpolis (Quibell, pl. XXXVI).

2. A. Pellegrini (*Archivio storico siciliano*, *n. s.*, XX, 1896, pl. I, d. lig.)

3. Tablette du roi Ahâ-Ménès à Negadah (cf. pl. I ; voir à ce sujet Wiedemann, *P. S. B. A.*, XX, p. 112). Les deux déesses sont appelées les mères du roi, comme les deux dieux sont ses pères (*Décret de Phtah Totunen*, l. 37).

4. Cf. Brugsch, *A. Z.*, XXVIII, 110.

lement à partir d'Ousirtasen II[1] qu'une épithète spéciale différencia le *nebti* du nom de double; Thoutmès I par exemple, s'intitule « maître des deux couronnes, qui se lève en roi (couronné) de l'Uræus, fort et vaillant » , et porte comme nom d'Horus « taureau puissant de Mâït »[2]. L'usage persista jusqu'à la fin : Ptolémée II qui est « l'Horus-Râ adolescent vaillant » se dit « maître des deux couronnes, grand de vaillance »[3].

IV. Les textes de toute époque cités plus haut nous font voir clairement quelles intentions les Égyptiens discernaient dans le choix des noms royaux. Les titres d'Horus attestent l'origine divine du roi en lui attribuant la personnalité du dieu céleste ou du fils d'Osiris vainqueur de Sit; les noms de naissance et d'intronisation, enfermés dans le cartouche, image de l'orbe solaire, rappellent la filiation immédiate du Pharaon vis-à-vis de Râ; les doubles titres *souton bâït*, *nebti*, spécifient que le roi domine sur le Sud et le Nord comme le disque solaire. Tous ces noms impliquent la divinité de ceux qui les portent : les noms d'Horus sont ceux d'un dieu; les noms et titres solaires avaient été, d'après la tradition, adoptés par les dieux, au temps où ils régnaient sur l'Égypte, et l'on pouvait toujours les attribuer aux divinités. Le Pharaon n'avait donc fait qu'adopter le protocole en usage sous les dynasties divines.

Telle est la théorie qui ressort des documents officiels de l'époque classique. Ce n'est pas qu'il soit impossible de donner du protocole royal une explication *humaine* après avoir exposé la tradition théologique. Le dédoublement des noms et des titres, Horus et Horus d'or, roi du Sud et du Nord,

1. K. Sethe, Ä. Z., XXX, p. 53, n. 4.
2. *Stèle de Tombos*, l. 1.
3. Brugsch, *Thesaurus*, p. 855.

passe d'Hiéraconpolis à Négadah et à Abydos, où se trouve le second groupe des monuments royaux archaïques[1]. Alors apparaissent les doubles titres *souton bàït* et *nebti*[2] dont l'usage semble attester l'annexion progressive de la moyenne et de la basse Égypte au royaume du Sud. Si le roi adopte comme nom le vautour de Nekhab, c'est parce qu'il en occupe le sanctuaire; le titre formé avec l'uræus de Bouto[3] signale l'acquisition du Delta. *Souton* épithète portée par le grand prêtre d'Héracléopolis magna, et *bàït*, nom du pontife de Koptos, passent dans le protocole des rois du Sud après la prise de ces deux villes. La progression des noms royaux, depuis l'épervier jusqu'aux doubles titres semble marquer les étapes géographiques d'une conquête allant du Sud au Nord.

Au contraire le cartouche solaire et le titre Horus d'or n'apparaissent que plus tard, après la réunion des deux Égyptes. Leur introduction dans le protocole royal semble attribuable à l'influence de la théologie solaire, qui affirme au même moment (IV-V[e] dynasties) sa puissance en ajoutant l'épithète « fils du soleil » aux noms archaïques, et plus tard en associant le disque solaire à l'épervier. Mais ici encore la rivalité historique du Sud et du Nord impose sa tradition bipartite : le roi aura deux cartouches et

1. De Morgan, *le tombeau royal de Negadah*; Amélineau, *Les nouvelles fouilles d'Abydos, Le tombeau d'Osiris;* F. Petrie, *The royal tombs of the 1st dynasty*, I et II.

2. De Morgan, *Le tombeau royal*, p. 167, 241, 244; Fl. Petrie, I, pl. XV-XVII. Voir notre pl. I.

3. C'est l'idée émise dès 1890 par Lepage Renouf dans son article *The priestly character of the earliest egyptian civilization* (*P. S. B. A.*, XII, p. 358). Les textes relatifs au *souton* sont dans Brugsch, *Dict. géographique*, p. 1377; pour *bàït* voir p. 1374. Wiedemann a repris ces idées (*P. S. B. A.*, XX, p. 119) et en a tiré les conclusions exposées ici.

deux noms solaires, de même qu'il a ses noms de roi du Sud et ses noms de roi du Nord. Nous verrons plus loin comment, dans tout ce qui touche à la personne du roi, et dans toutes les fêtes du culte public ou privé, la division géographique de l'Égypte en deux parties, réunies mais distinctes théoriquement, se maintint jusqu'au bout de la civilisation égyptienne.

Cette explication historique du choix des noms royaux n'est nullement contradictoire avec la théorie religieuse de l'époque classique, par laquelle le Pharaon s'associe aux dieux en prenant leurs noms. Dès l'époque où Narmer règne dans la région restreinte d'Hiéraconpolis, il s'identifie au dieu protecteur de la ville, et il adopte son nom, l'épervier [1]. Or, les représentations des fêtes religieuses célébrées par le roi nous attestent que les rites du culte osiririen et solaire[2] étaient déjà en usage, et rien ne nous défend de penser que l'épervier debout sur le *serekh* n'ait eu déjà le sens *Horus* que nous avons défini plus haut. La victoire du roi du Sud contre les gens du Nord a été la victoire d'Horus sur Sit (témoignage confirmé par les textes d'Edfou gravés plusieurs milliers d'années plus tard)[3]; quand l'union

1. Quibell, *Hieraconpolis*, I, pl. XXVI B.
2. Ce sont les fêtes *Sed* des monuments d'Hiéraconpolis et d'Abydos. Voir chapitre VIII. Le culte du double existait dès cette époque, et était confié à des prêtres appelés *khou-ka* « ceux qui font les rites du double » (De Morgan, *Recherches*, II, p. 240 et 217).
3. Palette de Narmer (Quibell, pl. XXIX) : l'épervier tient par une corde une tête de vaincu. Pour Edfou cf. Ed. Naville, *Textes relatifs au mythe d'Horus*. Maspero a depuis longtemps émis l'idée que sous le voile des guerres mythiques d'Horus et de Sit se dissimulent des luttes historiques de tribus égyptiennes primitives combattant les unes sous l'égide d'Horus, les autres sous la protection de Sit (*Les forgerons d'Horus*, ap. *Études de Mythologie*, II, p. 313 sqq..). Cette hypothèse se vérifie de plus en plus, au fur et à mesure que les monuments des rois archaïques sor-

du Saïd et du Delta fut accomplie, le roi réunit en lui Horus et Sit[1]. Le roi s'identifia de la même façon, au Vautour d'El-Kab et à l'Uræus de Bouto; à Koptos et à Héracléopolis le Pharaon adopta les titres sacerdotaux *souton* et *bàït* à la place des noms divins. Mais bientôt cette origine historique du protocole royal fut oubliée : les dieux locaux qui avaient, au début, imposé au roi leurs noms originaux, furent dépouillés de leur personnalité au profit de la théologie solaire. A vrai dire, les noms royaux en partie double rappelèrent la division primitive des sanctuaires de la Haute et de la Basse Égypte; mais les deux éperviers, le vautour et l'uræus, le roseau et l'abeille ne furent plus que des doublets de Râ ou des noms de l'univers solaire. Ainsi dans le protocole royal, les traditions historiques et mythiques se fondent et se pénètrent réciproquement. L'explication humaine des titres royaux nous amène à la même conclusion que la doctrine théologique : tous les noms du Pharaon viennent des dieux et lui confèrent un caractère sacré.

tent du sol (cf. l'article de V. Loret, *Sur le mot* , *Revue égyptologique*, t. X).

1. Un successeur de Narmer, le roi *Khâsakhemouï Nebouï hotpou àmf* associe en tête du cadre de son nom d'Horus les deux totems rivaux ; son nom est significatif à ce point de vue : « les deux formes divines se lèvent (sur le trône) — les deux dieux s'unissent en lui ». (*Hieraconpolis*, I, pl. 2; De Morgan, *Recherches*, II, p. 243). Le roi Khâsakhemouï prend en effet les titres et qui impliquent la réunion des deux Égyptes (Petrie, *Royal tombes*, pl. XXIII). Un des rois d'Abydos, Peràbsen Sakhemàb semble indiquer la même intention en faisant précéder le premier de ses noms de et le second de (Petrie, *Royal tombs*, II, pl. XXI). Sur la persistance des titres composés avec . Voir Ed. Meyer, *Sit-Typhon*, p. 31 sqq. et De Rougé, *Recherches*, p. 45 et 58.

V. Il me reste à dire brièvement quel ordre fut adopté pour la présentation des noms royaux. Ce n'est qu'à la fin du premier empire thébain qu'on arriva à une classification définitive : titres et noms, après avoir été longtemps énumérés un peu à l'aventure[1], furent dès lors ordonnés rigoureusement.

En tête le nom de double (Horus) puis le nom de *nebti*; ensuite le nom d'Horus d'or, tous suivis de leurs épithètes; enfin le titre « roi du Sud et roi du Nord » précédant le cartouche du « prénom royal », et l'épithète « fils du Soleil » précédant le cartouche du nom de naissance ». Il suffira de donner ici un seul exemple d'un de ces protocoles complets (que les Égyptiens appelaient *nekheb*) dont l'économie se maintint jusqu'à la période romaine : je l'emprunte au pharaon Ramsès II (stèle de Kouban).



1. Pendant la période archaïque, les titres royaux usités [hiér.], [hiér.] et le « nom de double » dans l'édifice sont ou bien groupés sans ordre apparent (Petrie, *Royal tombs*, I, pl. XXVI, XVII, n° 29) ou bien on met à la suite [hiér.] [hiér.] (*ibid.*, pl. XVII, n°s 26, 27); même disposition pour Zosiri (IIIe dynastie; cf. *A. Z.*, XXXV, p. 4). Quand apparaît le « nom doré » on le met, au début, à la suite des autres (Zosiri, *A. Z.*, XXXV, p. 4; Chéops, Maspero, *Histoire*, I, p. 365, fig.; *Pépi* I, l. 64-65) en gravant à part le « nom de double ». L'épithète [hiér.] fut d'abord inscrite dans le cartouche unique (ex. Snofrouï, Teti, Maspero, *Hist.*, I, p. 260); quand il y eut deux cartouches, on la plaça derrière le cartouche nom (*Pépi II*, début), puis entre les deux cartouches; mais on connaît même sous la XIIe dynastie des emplois d'un seul cartouche où sont groupés prénom solaire, épithète fils du soleil, nom de naissance (Louvre, Stèle C 4 d'Amenemhâït II, Pierret, *Insc.*, II, p. 36), y compris le groupe *souton bât* (Louvre, Stèle C 166 d'Ousirtasen I, Pierret *Insc.*, II, p. 67). Les deux cartouches n'eurent pas au début de place fixe (Pépi II, *Recueil de Travaux*, XII, p. 56-58). Le tout ne s'ordonna qu'à la fin du 1er Empire thébain.



Horus-Râ, taureau puissant aimé de Mâït;

Le maître des deux couronnes, protecteur de l'Égypte, dompteur des pays étrangers;

L'Horus d'or, riche d'années, grand de forces;

Le roi du Sud et du Nord (Ousirmâ-Râ-sotpou-n-Rî)|, fils du Soleil (Meri-Amon Râmessou)| qui donne la vie éternellement à jamais.

Sous cette phraséologie hiératique, il n'y a — nous l'avons vu — que l'expression sans cesse répétée que le Pharaon est le successeur, l'héritier et le fils des dieux et du soleil Râ. Dès lors, nous savons en quels éléments essentiels se résume le caractère religieux dont sont comme imprégnés l'âme et le corps du Pharaon.

CHAPITRE II

La naissance divine du Pharaon

I. Représentation figurée de la filiation du Pharaon dans les temples. — II. Conception égyptienne de la vie. Le fluide de vie. — III. Union charnelle du dieu et de la reine. — IV. L'accouchement. — V. Reconnaissance de l'enfant royal par les dieux. — VI. Théorie sur la théogamie : est-elle occasionnelle ou générale? Témoignages des textes de toute époque en faveur de la généralité. — VII. Formules de l'allaitement et du « règne dès l'œuf ». — VIII. Témoignage de la littérature populaire. — IX. Le *mamisi* gréco-romain : nativité symbolique d'Horus, des dieux et des morts osiriens. — X. Réalisation matérielle de la nativité du Pharaon.

I. La filiation divine du Pharaon, que définissent ses titres, n'était point pour les Égyptiens une fiction pieuse, mais une réalité matérielle. Les paroles du dieu au roi : « Tu es le fils de mon ventre ( ), celui que j'ai engendré » ( ) doivent être prises par nous au sens littéral. Preuves en sont les représentations figurées et les textes par lesquels les Égyptiens décrivent la naissance du Pharaon et sa procréation par le dieu.

Les principales de ces représentations et les plus importants de ces textes se trouvent dans les temples. Nous verrons plus loin (chap. VII) que dans chaque temple égyptien une ou plusieurs salles étaient spécialement réservées au Pharaon : on y trouvait plus ou moins détaillés — suivant la place dont on disposait — des tableaux relatifs aux grands événements de la vie « divine » du Pharaon : sa naissance, son couronne-

ment, les renouvellements de son couronnement (ce qu'on appelle fêtes *Sed*), et les autres cérémonies ritualistiques du culte royal. Le nom de cette salle ou de ces salles était *pa our* « la grande maison » (terme dont on se servait aussi pour désigner les sanctuaires des dieux), ou bien « la demeure qui est dans le temple[1] ». Les tableaux et les textes conservés dans ces *pa our* formeront la base de ce travail sur le caractère religieux de la royauté en Égypte; je leur emprunterai tout d'abord ce qu'ils nous apprennent sur la naissance du Pharaon.

II. Pour comprendre à leur valeur certains rites de la procréation du roi par les dieux, il nous faut définir quelle idée les Égyptiens se faisaient de la vie physique. Les démiurges avaient créé l'Univers et tout ce qui y vivait, par l'œil et par la voix : quand ils avaient « vu » les êtres et les choses, ceux-ci s'étaient manifestés ; quand ils avaient « parlé », « dit les noms » des êtres et des choses, ceux-ci avaient existé. Ainsi tout était tombé de l'œil et de la bouche du dieu. La vie était une émission de lumière fécondante et de verbe créateur ; de là les épithètes de « maître des rayons » ( ) et de « créateur par la voix » ( ) ou « émetteur de paroles » ( ) que l'on donne à tous ceux qui ont

1. A Deir el Bahari, on dit, à propos du roi, « son édifice de la salle du culte » (*litt.*, syringe); le texte d'Horemheb désignera « la grande maison de la maison royale » (cf. ch. III, § III); ailleurs cf. Lepsius, *Denkm.*, III, 159 *c*, « Le roi se lève pareil au soleil dans son édifice qui est dans le temple »; III, 286 *a* « le roi se lève dans son édifice et va se reposer dans le temple » .

en partage la puissance des démiurges[1]. Entre tous, le soleil Râ était le créateur par excellence, et les agents de sa puissance créatrice avaient été son œil le soleil « Œil d'Horus » ( ) et sa voix, « la voix du ciel, la foudre » ( )[2].

On retrouve l'influence de ces conceptions particulières sur la création dans le choix des signes hiéroglyphiques employés par les Égyptiens pour exprimer l'idée de vie. Quand un dieu procrée un Pharaon ou lui assure l'existence, on dit qu'il lui fait « le don de vie, force et durée ». Si l'on analyse de plus près les signes ☥, on s'aperçoit que chacun d'eux symbolise une « vertu » du soleil créateur.

Le signe de vie ☥ *ânkh* se compose d'un cercle elliptique, d'une barre horizontale, d'un pied souvent fendu en deux pointes de façon à prendre une forme triangulaire[3]. Est-ce une silhouette humaine grossièrement esquissée, tête, bras et jambes[4]? Est-ce un miroir, objet que les Égyptiens appelaient *ânkh*[5]? Je rapprocherai plutôt ☥ de la figure gravée

1. Voir à ce sujet les textes cités et les développements donnés dans mon étude sur *Le rituel du culte divin*, p. 129, 138 et commentaire du chap. XLII.

2. Cette interprétation de l'expression et du rôle créateur de la foudre « voix du ciel » a été proposée et justifiée au *Rituel du culte divin*, commentaire du chap. XLII.

3. Voir la forme archaïque du signe dans Petrie, *Royal Tombs 1st Dynasty*, I, pl. XXIII, n[os] 11 et 12 et Quibell, *Hierakonpolis*, I, pl. XLIV.

4. J'ai entendu souvent cette idée exprimée aux cours de M. Maspero au Collège de France et à l'École des Hautes Études.

5. Voir à ce sujet l'article de Loret, dans le *Sphinx* (V, p. 138). L'auteur estime que ☥, nom du miroir, représente véritablement un miroir. On peut objecter à cette interprétation : 1° que les miroirs appelés *ânkh* ont le plus souvent la forme , 2° que l'insigne ☥ se tient généralement,

sur les stèles puniques[1] où l'on peut reconnaître un dessin schématique du soleil, du ciel, et du rayon triangulaire [2]. Dans cette hypothèse, qu'on ne peut encore justifier par des preuves matérielles suffisantes, mais qui concorde avec les concepts égyptiens sur la création, la « vie » du Pharaon serait symbolisée par le rayon solaire tombé du ciel.

Le signe de « force » *ouas* est un sceptre que portent les dieux et les rois. Il échange avec un autre sceptre orné de la plume (insigne solaire), qui prend dans les textes anciens une forme brisée où l'on reconnaît le zig-zag de l'éclair[3]; il détermine dans ce cas un mot *zeser*, qui vient d'une racine

non par le manche comme on tiendrait un miroir, mais par la boucle elliptique supérieure. A mon sens si l'on a appelé le miroir du nom de la « vie », c'est que le miroir en réfléchissant l'image d'un objet, le fait se révéler, se manifester, semble le créer, lui donner vie; aussi le nom usuel du miroir est « celui qui révèle la face, qui découvre la face » *oun her*. Dans cette idée *ânkh* serait plutôt un nom symbolique du miroir qu'une appellation primitive. Loret a bien montré comment par une dérivation de sens analogue le nom *ânkh* s'applique aussi à des battants de porte et aux oreilles.

1. Cette comparaison m'a été suggérée par M. E. Soldi, l'auteur de plusieurs livres sur la *Langue sacrée*, où se trouvent exposés tant d'ingénieux rapprochements entre les écritures figuratives de tous les peuples primitifs. (Cf. E. Soldi, *La langue sacrée*, I, p. 162.)

2. Le triangle symbolise la lumière zodiacale (Brugsch ou *La lumière zodiacale*, *Proceedings*, S. *B*. *A*., XV, p. 287 et 387); il donne aussi leur forme aux quatre côtés des pyramidions dans les obélisques, et des pyramides-tombeaux, tous monuments du culte solaire (cf. Schiaparelli, *Il significato symbolico dellePyramidi*). Il y a peut-être une intention d'exprimer la puissance créatrice du démiurge dans le choix du signe , pour le verbe « donner, faire » et du signe pour « faire, créer. » L'œil du soleil et la lumière sont les agents de création.

3. Pyramide de *Téti*, l. 111, où le signe détermine le mot *zosirit*. Sur les sceptres de forme zigzaguée, voir plus loin ch. IX.

ser « flèche, trait ». Ces signes et déterminent des mots tels que l'on peut reconnaître en eux les « traits » du soleil ou le « marteau » de la foudre[1]. Le sceptre-éclair est en effet une arme magique qui donne la vie : souvent l'on voit le signe sortir de la tête du sceptre, émis par celui-ci[2] comme par l'Uræus solaire. Cette association de signes a laissé sa trace dans le langage : il en est résulté un mot composé « vie-force » *ânshous* qui désigne, comme d'ailleurs le terme *zosirit*, le lait des déesses, breuvage de force et de vie, lait de flamme, dont s'alimentent les dieux[3]. La « force » du Pharaon est donc une manifestation de la lumière fulgurante.

Le signe « durée » ou de « stabilité » *ded* représente les quatre piliers du ciel vus en perspective les uns derrière les autres, le premier seul étant visible en entier[4]. Il évoque à la

1. Un des mots qui désignent les sceptres-bâtons des morts divinisés est déterminé, en plus, par une massue (*Pépi II*, l. 295). Il est certain que le sceptre-éclair des textes des pyramides est le déterminatif du mot *zeser* (cf. Brugsch (*Wörtb.*, p. 1683). On sait aussi que *ser* désigne les « flèches » lancées par Horus ou les étoiles (Brugsch, *Wörtb.*, p. 1262. Cf. 'Απόλλων ἑκηβόλος ἀργυρότοξος, *Iliade*, I, 37, 45 sqq.). Aussi le sens *sublimitas*, *altus*, qui est le plus fréquent pour le groupe *zeser* pourrait-il fort bien dériver des mots qui désigneraient les carreaux ou le marteau de la foudre; on sait que les temples et les nécropoles étaient *bou zeser* « lieux sublimes » (Brugsch, *Wörtb.*, p. 1261), ce qui voudrait peut-être dire, à l'origine, « frappés de la foudre, où la foudre se manifeste » comme les lieux « élevés », qui ont servi de sanctuaires primitifs dans toutes les religions. Sur le mot *zeser*, au point de vue philologique et graphique, cf. Loret, *Recueil*, XVI, p. 37, et Lefébure, *Sphinx*, V, p. 129.

2. Voir à ce sujet ce qui sera dit plus loin des armes et sceptres du roi (ch. IX).

3. Brugsch, *Wörtb.*, *Suppl.*, p. 240. Sur le lait de flamme voir p. 48, n. 1.

4. C'est l'hypothèse la plus généralement admise; sur l'interprétation du voir Maspero, *Histoire*, I, p. 133.

fois l'idée de piliers et de rayons célestes, comme les traits de foudre qui, tombant du ciel, lui servent de colonnes et d'étais [1]; aussi le déterminatif du soleil lançant ses rayons peut-il s'associer au signe *ded*, dans des groupes tels que *splendere*, *splendor* [2]. La « stabilité » du Pharaon est celle des dieux solaires qui se reposent sur les colonnes ou les rayons du ciel [3].

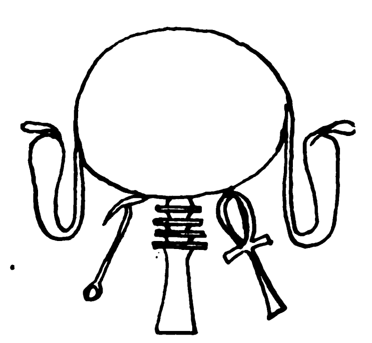


Fig. 1. — « Râ fait la protection magique du Pharaon » en lui donnant vie, force, durée (*L. D.*, III, 121).

Ces trois vertus solaires « vie-force-durée » que les dieux donnent au roi sont souvent rassemblées dans un symbole graphique : dès les temps les plus anciens on associait aux noms royaux (cf. pl. I), on mettait aux mains des dieux et des rois un sceptre composé des signes superposés et combinés [4]. Ainsi se résumait l'image et l'idée de la vie et

1. On interprète généralement comme « le ciel tombant de ses piliers »; j'y vois le ciel lançant les carreaux de la foudre; le signe est le déterminatif du mot *khróou pet* « voix du ciel, tonnerre » (cf. Brugsch, *Wörtb. Suppl.*, 956-957), et de tous les termes désignant l'orage (cf. Chabas, *Papyrus magique Harris*, p. 41). Mais ces carreaux servent aussi de piliers (cf. Piehl, *Sphinx*, V. p. 188). Le dieu Shou est, lui aussi, l'air lumineux et la colonne du ciel (Brugsch, *Thesaurus*, p. 626, 651).

2. Brugsch, *Wörtb. Suppl.*, p. 1336, 1380.

3. Cf. Mariette, *Mon. div.*, pl. IX; on dit au roi : « J'ai établi tes deux couronnes sur ta tête (aussi solidement) qu'est établi le ciel sur ses quatre piliers » .

4. Le sceptre combiné apparait déjà sur les montants de porte trouvés à Hiéraconpolis, au nom du roi Khâsakhemouï (II[e] ou III[e] dyn. Quibell,

de la puissance illimitées que les dieux solaires transmettaient aux Pharaons.

Ces « vertus » solaires s'échangeaient des dieux aux rois comme la transmission d'un fluide magnétique. Ce fluide s'appelait le *sa*, var. , et l'on précisait sa nature en disant que c'était le « *sa* de vie » , ou le « *sa* de vie, force et durée » . Que représente l'hiéroglyphe ? Est-il le dessin schématique de la face céleste lançant le rayon triangulaire et donnant comme la silhouette approximative des bras, des jambes et de la tête? Est-ce un nœud de bandelettes analogue au signe et tel que l' « âme en soie » des Annamites[1]? Il est difficile de se prononcer; mais on doit noter la parenté graphique du signe avec le signe . Quant à l'hiéroglyphe il représente à coup sûr un « réseau », semblable à celui qu'on utilisait dans la vie pratique pour entraver les bestiaux[2]; mais on ne peut se dispenser de rapprocher ce « réseau » des « nœuds lumineux » que l'on retrouve dans les motifs ornementaux de toutes les civilisations archaïques[3]. Certaines variantes de nous donnent des formes telles que [4] où l'on distingue le soleil lançant des germes lumineux

Hierakonpolis, I, pl. 2), et dans le protocole du roi Zosiri (III[e] dynastie. Lepsius, *Denkm.*, II, 2, f.). On voit le sceptre aux mains des dieux (Ed. Naville, *Deir el Bahari*, II, pl. XLV et de Morgan, *Kom-Ombos*, I, pl. 41), et aux mains des rois (*Abydos*, I, pl. 23).

1. Voir la figure citée par E. Soldi, *La langue sacrée*, I, p. 463.

2. Lepsius, *Denkm.*, II, pl. 96; deux veaux sont entravés au pied; lég. : « attacher (?) les veaux sur les *sa*. »

3. Cf. E. Soldi, *La langue sacrée*, I, p. 395, 361, 456, etc.

4. Voir l'article de Goodwin dans Chabas, *Mélanges*, III, 1, p. 254, et Brugsch, *Wörtb. Suppl.*, p. 1256. J'ai pris le signe le plus rapproché; dans l'hiéroglyphe original les branches du signe sont des traits terminés par des boules.

comme dans l'hiéroglyphe du soleil rayonnant *apesh* ☼; ailleurs on a des formes très semblables à l'hiéroglyphe archaïque du dieu solaire Min [1]. J'en conclus que l'interprétation des signes *sa*, sans être certaine, nous ramène cependant aux signes symboliques solaires. Aussi les textes



Fig. 2. — Aménophis IV et la reine embrassés par le disque solaire Aton et recevant la vie de ses rayons (*L. D.*, III, 109).

des pyramides nous parlent-ils du dieu Râ « chef du *sa* divin » ( )[2]; le *sa* de vie vient du soleil Œil d'Horus, et sou-

1. Petrie, *Koptos*, pl. 4.
2. Pyramide d'*Ounas*, l. 562.

vent les signes [hiéroglyphe] et [hiéroglyphe] nous apparaissent, en effet, sortant du disque solaire et tombant sur le roi avec ses rayons[1] (fig. 1 et 2).

Le *sa* se « lançait »[2] [hiéroglyphes] (*sotpou*) par les passes magnétiques de la main de ceux qui en étaient approvisionnés. Le dieu qui donnait le *sa* au roi, prenait celui-ci en ses bras et faisait courir sa main ouverte le long de la nuque et du dos du Pharaon ; ou bien le même geste s'opérait sur le roi assis, tournant le dos au dieu magnétiseur[3]. La concordance de ce geste et du verbe « lancer » avec notre expression « lancer le fluide » et les passes magnétiques usitées à cet effet, nous invite donc à rendre par « fluide magique » ce mot *sa* dont l'équivalent littéral est encore à trouver.

Ainsi se résumait pour les Égyptiens l'idée de la vie que les dieux dispensaient aux rois. Ce qui coulait dans les veines du Pharaon fils de Râ, c'était le « liquide de Râ, l'or des

1. Lepsius, *Denk.*, III, 97 *e*, 103, 105, 109, 184 ; à la pl. 121 *a*, on voit tomber du disque solaire les signes [hiéroglyphes] par dessus Horemheb, et une inscription dit au roi : « Râ fait la protection magique ([hiéroglyphes]) de tes chairs ». C'est la figure 1 reproduite ici.

2. Sur cette expression [hiéroglyphes] *sotpou sa* voir Maspero, *Études de mythologie*, I, p. 307-308, et *Les contes populaires*, 2e édit., p. 221. — Le sens de [hiéroglyphes] *sotpou* me semble venir de la racine [hiéroglyphes] « lancer, jeter, émettre », dont les déterminatifs [hiéroglyphes] établissent les nuances « lancer de l'eau ou de la flamme, des flèches ou des rayons, émettre la semence » (Brugsch, *Wörtb. Suppl.*, p. 1151-1156). Le sens « émettre la semence » est clairement commenté aux bas-reliefs du temple d'Abousir (Ve dynastie) où le mot [hiéroglyphes] désigne la saillie des brebis par les béliers (*Zeitschrift*, XXXVIII, pl. V) ; de même au papyrus Prisse (VII, 11) on dit à un père qu'il a engendré [hiéroglyphes] son fils. Je traduirai donc désormais *sotpou sa* par jeter, lancer le fluide ».

3. Voir *Rituel du culte divin*, p. 99-101.

dieux et des déesses » ; ce qui le faisait vivre, c'était le *fluide* lumineux issu du soleil, source de « toute vie, de toute force, de toute durée »[1]. Les hymnes au disque solaire du temps d'Aménophis IV expriment clairement ces idées : « Tes rayons se répandent sur le Pharaon ; sa vie est de contempler ces rayons ; le Pharaon est sorti de ces rayons ; le soleil l'a bâti de ses propres rayons[2]. »

III. La procréation du roi par les dieux, et le don au nouveau-né du fluide de vie-force-durée, sont représentés avec les détails les plus circonstanciés dans les temples les plus anciens que l'Égypte nous ait conservés ; on retrouve aussi les mêmes scènes dans les édifices de la dernière période. Les temples les plus anciens sont ceux élevés par la reine Hâtshopsitou à Deir el Bahari et par Aménophis III à Louxor (XVIII[e] dynastie)[3] : ces pharaons ont représenté leur propre naissance dans la partie du temple qui leur était réservée.

1. Le liquide de Râ, c'est l'or de ses rayons (cf. *Recueil*, XXIII, p. 28). Une autre source de la vie est le lait d'Isis (pyr. de *Téti*, l. 338); or le lait des déesses est de la flamme, tantôt vivifiante, tantôt dévoratrice (Lefébure, *Rites égyptiens*, p. 35); d'où les analogies entre le déterminatif du lait et celui de la flamme : [hiéroglyphe] et [hiéroglyphe].

2. Breasted, *De hymnis in solem*, p. 21-22, où l'auteur a groupé les textes relatifs aux [hiéroglyphes].

3. Exception faite du sanctuaire de Râ qu'on déblaie en ce moment à Abousir, ce sont les plus anciens temples connus. Comme Champollion le disait, la plupart des grands temples d'Égypte, Edfou, Dendérah, Philæ, Ombos, sont des rééditions ptolémaïques de temples anciens, que ces restaurations ont précisément fait disparaître pour nous. Le temple d'Aménophis III à Louxor a été publié — mais avec peu de soin — par M. Gayet (*Mission archéol. franç.*, t. XV). Les scènes de la naisssance y occupent les planches LXIII-LXVII). Le temple de Deir el Bahari, déblayé par M. Naville, est l'objet d'une magnifique publication par le même savant. Le second volume (1896) contient les scènes de la naissance, pl. XLVI-LV; cette publication a renouvelé l'étude de la question. M. Maspero a consacré à l'ouvrage de M. Naville une analyse fort intéressante et très détaillée dans le *Journal des Savants*, 1899, surtout p. 401-414.

J'exposerai par la suite les raisons qui me font croire que ces scènes de la nativité du Pharaon existaient à toutes les époques, dans tous les temples et pour le compte de tous les rois d'Égypte : les tableaux et les textes de Deir el Bahari et de Louxor nous donneraient, dans ce cas, la théorie générale de la naissance du roi[1].

Je prendrai d'abord la série des plus anciens tableaux, ceux de Deir el Bahari ; ils ont été reproduits à Louxor presque sans variante. La nativité comprend environ quinze scènes que l'on peut diviser en trois actes : 1° l'union charnelle du dieu avec la reine ; 2° l'accouchement ; 3° la reconnaissance de l'enfant par les dieux.

L'union d'Amon et de la reine est annoncée par un prologue qui se joue au ciel. A Deir el Bahari Amon convoque les dieux de l'Ennéade héliopolitaine, qui sont ses parèdres dans le temple ; il leur annonce la naissance future d'un Pharaon et les invite à préparer le fluide de vie et de force[2] ([hieroglyphs]) dont ils disposent. A Louxor une scène à quatre personnages remplace l'assemblée des dieux : au centre, la reine reçoit les charmes magiques des mains de la déesse Isis ; sur un des côtés le roi régnant (Thoutmès IV) est présent, tandis que de l'autre côté Amon annonce son intention de « s'abaisser vers celle qu'il aime[3] ». Dans l'un et l'autre cas les dieux du temple sont avertis qu'ils aient à prémunir de tout danger l'élue d'Amon.

1. On verra à la fin de ce chapitre pour quelles raisons je ne partage pas, au sujet des scènes de la naissance, l'opinion que M. Maspero a formulée ainsi : « Il ne paraît pas, au moins à l'origine, que cette intervention solennelle du dieu fût indispensable partout et toujours, et l'on ignore encore en quelles circonstances elle était jugée nécessaire. » (*J. des Savants*, 1899, p. 401.)

2. Ed. Naville, *Deir el Bahari*, II, pl. XLVI.

3. A. Gayet, *Le temple de Louxor*, pl. LXII, fig. 206-207 [hieroglyphs].

Puis Amon se dirige vers la chambre de la reine. Devant lui le dieu Thot, rouleau de papyrus en main, lui récite, pour éviter toute erreur, les noms officiels de la reine (Ahmasi à Deir el Bahari, Moutemouàa à Louxor), l'épouse du roi régnant (Thoutmès I à Deir el Bahari, Thoutmès IV à Louxor), la plus belle des femmes[1]. Ceci dit, Thot cède le pas à Amon et lève le bras derrière lui pour lui renouveler son fluide de vie; on voit alors, d'après le texte, qu'Amon a dépouillé sa personnalité et qu'il a pris celle du roi, l'époux humain de la reine auquel le dieu se substitue momentanément[2].

L'union du dieu et de la reine, ou théogamie, suit immédiatement ces préliminaires. Sur un lit d'apparat à têtes et à pieds de lion, le dieu et la reine sont assis l'un en face de l'autre, jambes entrecroisées. La reine reçoit de son époux divin les signes de la vie et de la force (☥ 𓌀); deux déesses, protectrices des unions conjugales, Neit et Selkit soutiennent leurs pieds et gardent leurs personnes de tout sort fâcheux. Le texte lyrique qui encadre la scène ne laisse aucun doute sur le caractère réel de cette union. « Voici ce que dit[3] Amon-Râ, roi des dieux, maître de Karnak, celui qui préside à Thèbes, quand il eut prit la forme de ce mâle, le roi de la Haute et Basse Égypte Thoutmès I (ou Thoutmès IV)

1. La théogamie égyptienne semble être la source certaine de la légende grecque relative à Zeus, Alcmène, Amphytrion. Sur le rôle de Thot, comparé au rôle analogue d'Hermès, cf. Gayet, *loc. cit.*, p. 99 et Naville, *loc. cit.*, p. 14.

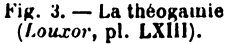
2. A Louxor, les deux scènes de Thot-Amon sont condensées en une seule (pl. LXIII, f. 205). Dans les deux temples, les légendes mutilées placées dans la bouche de Thot permettent de voir que ce dieu lance son fluide magique sur Thoutmès I et Thoutmès IV ainsi que sur les doubles de ces Pharaons; par conséquent, pour s'approcher de la reine, Amon prend la forme de son époux terrestre, le Pharaon régnant. (*Deir el Bahari*, pl. XLVII, *Louxor*, pl. LXIII, fig. 203.) Le texte qui commente l'union du dieu et de la reine affirme d'ailleurs cette métamorphose.

3. *Voici ce que dit* ...; cette formule initiale habituelle des textes qui commentent les tableaux n'implique pas toujours — et c'est le cas ici — un discours réel du héros du récit.

vivificateur. Il trouva la reine alors qu'elle était couchée dans la splendeur de son palais. Elle s'éveilla au parfum du dieu et s'émerveilla lorsque S. M. marcha vers elle aussitôt, la posséda, posa son cœur sur elle, et se fit voir à elle en sa forme de dieu. Et tout de suite après sa venue, elle s'exalta à la vue de ses beautés, l'amour du dieu courut dans ses membres, et l'odeur du dieu ainsi que son haleine étaient pleins (des parfums) de Pounit[1] » (fig. 3).

« Et voici ce que dit la royale épouse, royale mère Ahmasi (ou Moutemouàa) en présence de la majesté de ce dieu au-




Fig. 3. — La théogamie (*Louxor*, pl. LXIII).

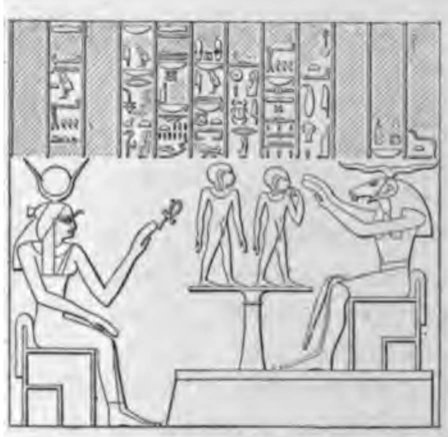


Fig. 4. — Knoumou modèle l'enfant royal et son double (*Louxor*, pl. LXIII).

guste, Amon, maître de Karnak, maître de Thèbes : « Deux « fois grandes sont tes âmes! C'est *noble* chose de voir ta *face* « quand *tu te joins* à ma majesté en toute grâce! Ta rosée imprègne tous mes membres! » Puis quand la majesté de ce dieu eut accompli tout son désir avec elle, Amon, le maître des deux terres, lui dit : « *Celle qui se joint à Amon la pre-*

1. Texte à gauche du tableau, derrière Amon. Le texte de Louxor ne diffère que par des variantes insignifiantes de celui de Deir el Bahari.

« *mière des nobles*, certes, tel sera le nom de cette fille qui « ouvrira ton sein, puisque telle est la suite des paroles sorties « de ta bouche. Elle exercera une royauté bienfaisante dans « cette terre entière, car mon âme est à elle, mon cœur est à « elle, ma volonté est à elle, ma couronne est à elle, certes, « pour qu'elle régente les deux terres, pour qu'elle guide tous « les doubles vivants....[1] »

On a remarqué les paroles de la reine : « C'est *noble* chose de voir ta face (litt. tes *devants*) quand *tu te joins* à ma majesté ». Elles sont reprises littéralement par Amon, pour en former le nom de naissance de la future reine « *celle qui se joint à Amon*, la *première* (litt. celle qui est *au devant*) *des nobles* » « Khnoumit Amon Hâtshopsitou ». Ainsi que M. Maspero l'a expliqué, les Égyptiens recueillaient les paroles qui échappaient à la mère au moment de la conception et en faisaient un nom pour l'enfant. Dans le texte de Louxor la phrase de la reine est modifiée de façon à s'adapter au nom du roi à naître *Amenhotpou hiq Ouâs* « Amon s'unit au prince de Thèbes », et l'on a la formule suivante dans les actions de grâce adressées au dieu : « C'est belle chose *ton union* avec moi; ta rosée divine est dans tous mes membres *en prince de Thèbes* ». Le choix d'un nom de bon présage prolongeait ainsi l'influence de l'intervention divine jusqu'au moment de la naissance de l'enfant royal.

IV. Après les tableaux relatifs à l'union du dieu et de la reine viennent ceux où se prépare, puis se réalise, l'accouchement. Tout d'abord Amon fait venir le dieu Khnoumou,

1. Texte à droite, derrière la reine, *Deir el Bahari*, II, pl. XLVII; *Louxor* pl. LXIII, fig. 204. Le texte de Louxor a été publié correctement par Bouriant dans le *Recueil de Travaux*, t. IX, p. 84; il a été traduit par Loret, *L'Égypte au temps des Pharaons*, p. 62, et par Maspero, *Annuaire de l'École prat. des H. Ét.*, 1897, p. 28-29. Partout où cela a été possible, j'ai suivi le texte de Deir el Bahari.

celui qui, au début des temps, avait modelé les dieux et les hommes sur son tour à potier[1]; il lui annonce qu'il a engendré une fille (à Louxor, un fils) qui doit réunir les deux terres et siéger sur le trône de l'Horus des vivants; Khnoumou répond qu'il façonnera l'enfant et lui donnera des formes plus belles que celles de tous les dieux, pour remplir sa fonction de roi des deux Égyptes[2]. Ces promesses, Khnoumou les renouvelle au tableau suivant où on le voit assis devant le tour à potier, modelant le roi ou la reine et leurs doubles; il y ajoute les vœux ordinaires de vie, santé, force, magnanimité que l'on adresse invariablement au Pharaon; il rappelle enfin « que l'enfant doit régner sur les deux Égyptes ainsi que l'a décrété son père Amon ». Devant Khnoumou est agenouillée Hiqit, la déesse à tête de grenouille, « la grande magicienne »; elle tend aux statuettes le signe de la vie ☥ pour qu'ils la respirent; à Louxor, la déesse Hathor joue le même rôle (fig. 4)[3].



Fig. 5. — Les dieux conduisent la reine au lieu de l'accouchement (*Louxor*, pl. LXIV).

Le germe une fois modelé, Thot, messager des dieux, se présente à la reine-mère et l'invite à le suivre en proclamant tous les noms officiels d'Ahmasi ou de Moutemouàa; comme avant la théogamie cette sorte de constatation d'identité était nécessaire pour qu'il n'y eût pas erreur de personne[4].

Puis Khnoumou s'empare d'une main de la reine « pour lui lancer le fluide ». Hiqit « la

1. Brugsch, *Religion*, p. 504, et *Thesaurus*, p. 651, A.
2. *Deir el Bahari*, II, pl. XLVIII; *Louxor*, pl. LXIII, fig. 203.
3. *Deir el Bahari*, II, pl. XLVIII; *Louxor*, pl. LXIII, fig. 202. Sur le rôle de la déesse Hiqit, cf. Maspero, *J. des Savants*, 1899, p. 403.
4. *Deir el Bahari*, II, pl. XLVIII; *Louxor*, pl. LXIV, fig. 197.

grande magicienne, celle qui fait enfanter » ([hieroglyphs]) saisit l'autre main; la reine, dont la grossesse avancée est visible (fig. 5), se dirige entre les deux dieux vers la chambre d'accouchement[1]. Auparavant, elle défile devant la neuvaine des dieux qui sont prêts à « entourer celle qui va enfanter de suite après », et Amon adresse à ses parèdres un discours (presque entièrement effacé), où sans doute il leur rappelait quels devoirs de protection magique leur incombaient pendant le travail de l'enfantement[2].

La scène suivante nous fait assister à l'accouchement. A Deir el Bahari, la reine a déjà reçu sa fille entre ses bras et la présente à plusieurs divinités qui ont joué le rôle de sages-femmes. A Louxor, le double de l'enfant royal est né le premier; il est déjà aux mains des déesses nourrices; les sages-femmes se préparent à recevoir l'enfant lui-même. Tous ces personnages sont sur une estrade en forme de lit; derrière la reine sont les déesses protectrices des accouchements conduites par Isis et Nephthys; aux deux côtés du siège royal, deux génies font monter par dessus leur tête la flamme de vie[3] vers l'enfant et son double; tout autour les esprits

1. *Deir el Bahari*, II, pl. XLIX; *Louxor*, pl. LXIV, fig. 198, Hathor y remplace Hiqit.
2. *Deir el Bahari*, II, pl. XLIX.
3. A Louxor, le tableau de l'accouchement est accompagné d'une inscription très mutilée qui devait exister aussi à Deir el Bahari, car l'emplacement correspondant est vide et martelé. Le texte de Louxor, comme l'a remarqué Naville, a conservé quelques mots d'un chapitre 137 du *Todtenbuch* (éd. Naville, I, pl. 151) [hieroglyphs] « chapitre de faire monter la flamme ». Il existe deux rédactions de ce chapitre, et dans l'une la déesse Api (l'hippopotame femelle) y est préposée comme « gardienne du *sa* ». Il est à noter plusieurs faits qui mettent en relation l'élément du feu avec la naissance du roi. 1° Les deux génies qui assistent la reine, immédiatement au dessous d'elle, ont les bras levés en forme de [hieroglyph], soutiennent en l'air le signe de la vie [hieroglyph],

de l'Est, de l'Ouest, du Sud et du Nord tendent le signe de vie ou poussent des acclamations ; dans un coin, le dieu grotesque Bes et l'hippopotame femelle Api tiennent à l'écart par leur seule présence toute influence mauvaise et tout mé-

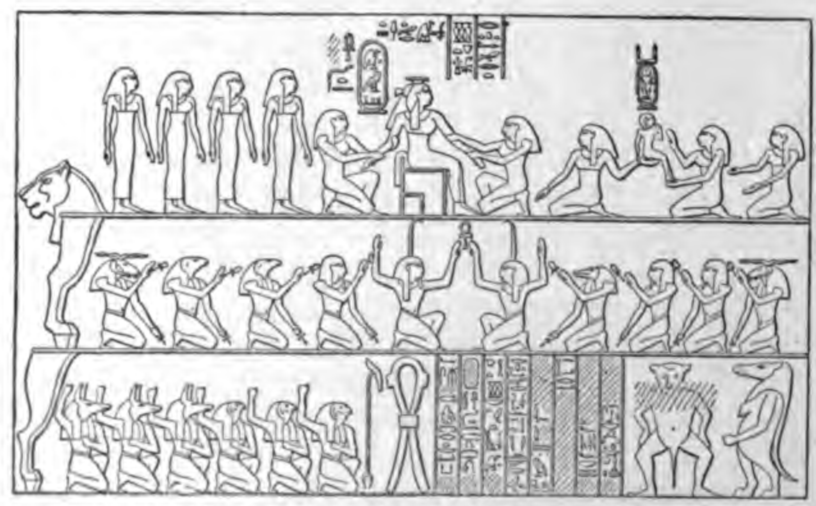


Fig. 6. — L'accouchement (*Louxor*, pl. LXV).

chant esprit. Spectatrice de la scène, une des déesses de l'enfantement, Maskhonit lève le bras pour lancer le fluide et pro-

tandis qu'une flamme s'élève sur leurs têtes. 2° Le dieu Bes et l'hippopotame Api au « temple de la naissance » d'Erment (Lepsius, *Denkm.*, IV, 65 *b*), ont sur la tête et aux mains le feu, qui remplace le signe du *sa* leur attribut ordinaire. Il y a allitération curieuse entre le nom du dieu *Bes*, un des noms de la flamme *bes*, et le nom du « lait de vie » de la déesse Isis *besa* : le charme du dieu, de la flamme, du lait magique (qu'on donne aux dieux, aux rois, aux morts divinisés) semble prendre son origine à une source commune, la flamme solaire. Voir ce qui a été dit plus haut p. 48, n. 1. 3° Un des tableaux suivants de *Louxor* (pl. LXVI, fig. 192, correspondant à la pl. LIII de *Déir el Bahari*), appelle la chambre où a lieu l'allaitement de l'enfant royal

nonce la formule par laquelle l'enfant sera « douée comme reine du Sud et du Nord » (fig. 6)[1].

V. Aux tableaux suivants, on présente l'enfant aux dieux. Tout d'abord Amon, le vrai père du nouveau-né, vient voir celui-ci qui lui est amené par la déesse Hathor : « après la naissance, le cœur du dieu se réjouit très grandement de voir sa fille chérie... ». Puis, s'asseyant en face d'Hathor, Amon prend l'enfant dans ses bras, « il serre, embrasse, berce celle qu'il aime plus que toutes choses » et lui adresse le salut de bienvenue : « Viens, viens en paix, fille de mon flanc, que



Fig. 7. — Amon embrasse le nouveau-né ; Mout offre le signe des millions d'années (*Louxor*, pl. LXV).

et de ses doubles « la chambre du feu »

et cette chambre semble être le lieu même où s'est fait l'accouchement; notons qu'au « temple de la naissance » de Dendérah, la présentation de l'enfant royal à Horus se fait dans la « double chambre du feu » (*L. D.*, IV, 70, *a*). Bien que tous ces faits ne se présentent pas à nous avec une clarté parfaite, il n'en reste pas moins évident que la « naissance » d'un roi était un événement mis en rapport avec le feu sacré, que les dieux possesseurs du *sa* de vie (Bes, Api, les génies) apportent à ce moment.

L'assimilation de ce feu sacré au feu solaire, germe de toute vie et particulièrement de la vie d'un roi, n'est pour moi pas douteuse. Le mot qui caractérise la « flamme » dans la « chambre du feu », désigne aussi l'uræus sacrée, fille de Râ, serpent de flamme qui entoure la tête du roi, des dieux, des morts divinisés.

L'apport du feu s'explique enfin par la nécessité de purifier le lieu où nait l'enfant royal; le feu met en déroute les esprits du mal. (Voir *Rituel du culte divin*, p. 9 sqq.)

1. *Deir el Bahari*, II, pl. LI; *Louxor*, pl. LXV, fig. 199; ici il n'y a pas de déesse Maskhonit.

j'aime, image royale qui réalisera ses levers sur le trône de l'Horus des vivants, à jamais! » Cependant la déesse Selkit assiste à l'entrevue et souhaite, elle aussi, santé, vie, force pour des millions d'années (fig. 7)[1].

On ramène l'enfant royal à la chambre d'accouchement, où des Hathors les unes à forme humaine allaitent le nourrisson, les autres à forme de vaches lui tendent le pis (fig. 8). Les 14 « doubles » que le Pharaon possède, comme son père le Soleil[2], sont aux mains d'autres déesses, les « nourrices » et les « remueuses », qui leur prodiguent les « fluides de vie, force, stabilité[3] ». Enfin le dieu du Nil Hâpi et le dieu de la magie Hikaou portent l'enfant royal et son double en présence de l'Ennéade thébaine, et les mènent « dans la salle des purifications de la naissance où les guident Horus et Sit[4] ». Au tableau suivant, Thot et Amon, au lieu et place d'Horus et Sit purifient l'enfant, lui imposent les mains et lui prodiguent les souhaits de « vie, force, stabilité, santé, abondance de tous biens, possession du trône d'Horus » (fig. 9)[5]. Puis la déesse Safekhit inscrit en ses livres le nom de

1. *Deir el Bahari*, II, pl. LII; *Louxor*, pl. LXV, fig. 200-201; Mout remplace Selkit.

2. Il est bien caractéristique du caractère religieux de la royauté que le Pharaon ait officiellement quatorze « doubles » comme son père Râ. De même, au *décret de Phtah-Totunen* (l. 13) on apporte au roi les « 14 doubles de Râ ». Le soleil possède en effet sept âmes (*biou*) et quatorze doubles (*kaou*), ainsi que l'atteste un texte du temple de Philæ (Mariette, *Dendérah*, texte, p. 219, n. 3. Ces quatorze doubles figurent souvent sur les murs des temples ptolémaïques; ils portent tous un nom d'une faculté ou d'un sens (ouïe, vue, entendement, puissance, etc.) et sont « comme les émanations de la divinité, par lesquelles la divinité vit et qu'elle transmet à l'homme. » (Mariette.)

3. *Deir el Bahari*, II, pl. LIII; *Louxor*, pl. LXVI, fig. 192-193.

4. *Deir el Bahari*, II, pl. LIII. La formule, assez obscure, existe plus claire à la pl. LXIII du tome III; *Louxor*, pl. LXVIII, fig. 194; le cycle des dieux manque ici.

5. *Deir el Bahari*, II, pl. LIV; *Louxor*, pl. LXVII, fig. 194; ici Thot est remplacé par Horus.

naissance (Hâtshopsitou ou Aménophis) des nouveau-nés,



Fig. 8. — Allaitement de l'enfant royal et de ses doubles par les déesses (*Louxor*, pl. LXVI).

cependant qu'Anubis roule le disque lunaire[1] (?) pour donner



Fig. 9. — L'enfant royal et son double purifiés et reconnus par les dieux (*Louxor*, pl. LXVII).

aux enfants royaux un nombre indéfini de mois d'existence.

1. *Deir el Bahari*, II, pl. LV; *Louxor*, pl. LXVII, fig. 195-196; ici Anubis ne roule pas le disque.

Reconnus par les dieux, Hâtshopsitou et Aménophis n'ont plus qu'à grandir pour atteindre la réalisation des promesses divines, solennellement faites et dûment enregistrées.

VI. L'intervention solennelle du dieu était-elle jugée nécessaire pour toutes les naissances royales ? ou bien les tableaux qui retraçaient la divine extraction du Pharaon n'étaient-ils admis dans la décoration des temples que dans des cas particuliers ? Telle est la question que l'on peut se poser après l'examen des scènes de la naissance de Deir el Bahari et de Louxor. M. Maspero[1], a émis à ce sujet la théorie suivante : lorsque la lignée royale de pure race solaire menace de manquer soit par extinction de descendants mâles légitimes, soit après usurpation de prétendants de race vile et mortelle, « les prêtres imaginaient de faire intervenir le dieu en personne, et ils enseignaient que l'enfant, garçon ou fille, auquel le sceptre revenait par la suite, avait Râ ou Amon non plus pour aïeul lointain, mais pour générateur direct. Amon ou Râ daignaient descendre sur terre, et prenant la forme du mari, s'unissaient charnellement à la femme. Ce qui naissait de ces relations surnaturelles, c'était la race pure d'Amon ou de Râ ». M. Maspero passe en revue « les exemples de ces incarnations divines » ; il en trouve « deux pour les temps de la XVIII[e] dynastie, un pour l'époque macédonienne » ; les deux premiers sont les naissances d'Hâtshopsitou et d'Aménophis III que je viens de décrire ; le troisième est celui de Ptolémée Césarion, dont il sera question plus loin. Or Thoutmès I, père d'Hâtshopsitou « n'avait qu'une moitié de sang divin, car sa mère Sonisonbou était une concubine d'origine obscure » ; Thoutmès IV, père d'Améno-

1. Maspero, *Histoire*, I, p. 258-289 ; II, p. 77-78, 292-296 ; Cf. *Comment Alexandre devint dieu en Égypte* (*Annuaire de l'École des Hautes-Études*, 1897, p. 18 sqq.) ; *Journal des Savants*, 1899, p. 401. Les passages cités entre guillemets sont empruntés au mémoire *Comment Alexandre devint dieu*.

phis III, était aussi de « naissance insuffisante »; Ptolémée Césarion, fils de César, était « un rejeton étranger ». Dans les trois cas cités par M. Maspero, l'intervention du dieu s'expliquerait par le souci de pallier une infériorité de race.

Il semble cependant que l'intervention solennelle du dieu auprès de la reine était traditionnelle avant la naissance de tous les Pharaons, même de ceux réputés le plus authentiquement légitimes. A vrai dire les temples de l'époque pharaonique nous ont laissé peu d'exemples de ces théogamies; mais on sait combien ont souffert les temples de la période anté-ptolémaïque. Les Ptolémées et les Césars ont refait la plupart des édifices religieux de l'Égypte, parce que ceux-ci tombaient en ruine sous le poids des siècles et dans ces édifices reconstitués, les scènes de la théogamie ont, comme nous le verrons plus loin, pris un caractère différent. Si nous n'avons pas d'exemplaires plus nombreux des scènes de la naissance, il ne s'ensuit pas que nous n'en aurions pas trouvé davantage dans les temples antérieurs aux Ptolémées.

C'est ainsi que les tableaux de la théogamie existaient au Ramesséum pour le compte de Ramsès II. M. Daressy a retrouvé dans les annexes des temples de Médinet Habou, bâties avec des pierres prises dans le Ramesséum et estampées aux noms de Ramsès II et de sa mère Touïa, « une partie d'un tableau semblable à ceux de Louxor et de Deir el Bahari, où la mère du roi (Ramsès II) et Amon sont assis en présence l'un de l'autre dans le ciel[1] ». Nul doute que nous n'avons là un debris d'une « nativité du Pharaon » copiée sur celles des temples de la XVIII[e] dynastie.

Des textes confirment l'idée que la théogamie était traditionnelle pour tous les Pharaons. Une inscription mutilée qui relate le couronnement d'Horemheb[2], premier roi de la

1. Daressy, *Notice explicative des ruines de Médinet Habou* (1897), p. 12.
2. Maspero, *Histoire*, II, p. [illegible]. La mère de Ramsès II possède tous titres distinctifs d'une reine de sang solaire (Mariette, *ap. Recueil*, IX, p. 14, § VIII).

XIXe dynastie, dit qu' « Amon, le roi des dieux, l'a allaité, qu'Horus fils d'Isis a protégé ses chairs de ses charmes magiques quand il est sorti du sein » ([illegible]) ; ce sont les expressions mêmes dont on use, à Deir el-Bahari et à Louxor, lors de la présentation du nouveau-né à Amon, et de sa purification par Horus. Pour Ramsès II aussi, outre le tableau même de la théogamie du Ramesséum on peut citer telle inscription du temple de Beit el Oualli (Basse-Nubie, près de Kalabché), où le roi se vante d'être « le fils de Khnoumou, qui l'a modelé lui-même de ses deux bras, lui faisant un corps semblable à celui de Râ et des royautés comme celles d'Horus [1] » ; c'est l'évocation du tableau préparatoire à la naissance. Un des textes les plus significatifs est le décret du dieu Phtah-Totunen en faveur de Ramsès II où, en raison de l'influence croissante à cette époque du dieu Phtah, l'intervention divine lui est attribuée au lieu et place d'Amon. Tout nous rappelle les scènes figurées des temples de Deir el-Bahari et Louxor[2] ; à la seule différence que Phtah, dieu artisan, sorte d'Hephaistos égyptien, s'est passé du concours de Khnoumou le modeleur, et a façonné lui-même l'image de l'enfant royal : « C'est moi ton père, dit-il au roi, je t'ai engendré dans tous tes membres divins ; après m'être transformé en Bélier maître de Mendès, j'ai possédé ton auguste mère. Car j'avais reconnu que c'était toi qui devais être conçu en mon esprit pour la gloire de ma personne, je t'ai enfanté pour briller comme Râ, exalté par devant les dieux, ô roi Ramsès. Khnoumou et Phtah t'ont nourri à ta nais-

1. Birch, *Inscription of Horemhebi on a statue of Turin* (*Trans. S. B. A.*, III, p. 486). Le texte a été publié à nouveau par Brugsch, *Thesaurus*, p. 1074. La phrase citée est à la ligne 2. Cf. *Deir el Bahari*, II, pl. LII; *Louxor*, pl. LXV.

2. *L. D.*, III; 177. Cf. *Deir el Bahari*, II, pl. XLVIII; *Louxor*, pl. XLIV.

sance, levant les bras en t'acclamant quand ils t'ont vu modelé à ma ressemblance, auguste, haut et grand. Les (prêtresses) grandes et vénérables du temple de Phtah, les Hathors du temple de Toum sont en fête, et leurs cœurs en joie, leurs deux bras élevés en signe d'acclamation, depuis qu'elles ont vu ta personne belle et aimable comme ma Majesté... Je te regarde et mon cœur s'exalte, je te prends dans mes bras d'or, je t'embrasse en te donnant joie, durée, force; je m'unis à toi en te donnant santé, magnanimité, je te pénètre de joie, de contentement, de jouissance, de plaisir, de délices[1]... » Que l'on se rappelle les tableaux de Deir el Bahari et de Louxor : on verra que sous ces phrases, vagues en apparence, se dessinent les principales scènes et apparaissent les personnages essentiels de la nativité du Pharaon[2]. Ajoutons que le même texte[3], à peine modifié dans quelques-unes de ses phrases, a été gravé par Ramsès III (XX[e] dynastie) sur l'un des pylônes du temple de Médinet Habou pour témoigner qu'il était de même origine divine que son ancêtre Ramsès II.

VII. On peut objecter à ces citations que les pharaons qui nous ont laissé des récits de leur nativité divine, doivent tous être soupçonnés de n'avoir point dans leurs veines un sang solaire très pur : tel serait le cas, d'après M. Maspero, de Hâtshopsitou, Aménophis III, Horemheb, Ramsès II, Ramsès III, Césarion, qui possèdent, du côté maternel ou paternel, un ascendant d'origine douteuse : pour tous, les tableaux de théogamie s'expliqueraient par le désir de démontrer aux yeux la légitimité de leur naissance. Cette question ne peut être présentée sous cet aspect avec certitude dans l'état actuel

1. Ed. Naville, *Trans.*, *S. B. A.*, VII, p. 122 et texte, lignes 3-8. Cf. *Deir el Bahari*, II, pl. XLVI-LV.

2. Parfois même, il y a identité entre le texte des paroles qui commentent les bas-reliefs et le texte des paroles de Phtah.

3. La traduction du texte de Ramsès III est donnée par Ed. Naville; pour le texte, cf. E. de Rougé, *Inscriptions héroglyphiques*, pl. CXXXI-CXXXVIII.

de la science. Nous sommes mal renseignés sur l'idée que les Égyptiens se faisaient de la légitimité de leurs souverains ; en général le successeur du roi est le fils aîné parmi les enfants nés de la grande épouse royale après l'avènement au trône. Mais, distinguait-on entre eux, d'après l'origine de la mère ou du père, des bâtards et des enfants légitimes ? Dans le droit égyptien de l'époque ptolémaïque tous les enfants semblent réputés également légitimes ; à l'époque pharaonique rien ne prouve, jusqu'à présent, qu'il en fut autrement[1]. La représentation des nativités royales ne s'explique donc pas nécessairement par le souci de légitimer la naissance d'un futur Pharaon, si la loi ne distingue pas le bâtard des autres enfants.

A mon sens tout Pharaon doit nécessairement être représenté comme fils des dieux et membre de la famille divine, quelles que soient les contingences de ses origines terrestres. Dans la deuxième partie de cette étude nous verrons que cette qualité de fils des dieux est indispensable au roi pour la célébration du culte divin, qui est un culte familial : le roi prêtre doit adorer ses pères les dieux ; aussi naît-il fils de dieu. A défaut du tableau de la théogamie, une scène très fréquente dans les représentations des temples évoque cette idée : c'est l'allaitement du roi par les déesses. Le rite était nécessaire non seulement dans les représentations de la nativité royale, mais dans les cérémonies préparatoires à la célébration du culte (scènes du *pa douaït* et de la fête *Sed*) que nous commenterons plus loin en détail (ch. VII et VIII). Il

1. Voir à ce sujet, Max. L. Strack, *Die dynastie der Ptolemäer*, p. 100-104. Les Ptolémées agissent vis-à-vis des bâtards suivant les principes du droit grec qui dénie tout droit à ceux-ci et s'écartent ainsi du droit pharaonique. Dans un compte-rendu du livre de Strack (*Sphinx*, III, p. 26) j'avais combattu cette conclusion de l'auteur en m'appuyant sur les exemples de théogamie considérés comme des preuves nécessaires d'une naissance légitime. J'ai été amené depuis à changer d'opinion et à considérer la théogamie comme une théorie générale de la naissance royale.

serait possible de retrouver dans tous les temples, pour tous les pharaons qui ont laissé des monuments, le tableau de l'allaitement; c'est ainsi qu'on peut voir tétant la mamelle divine, debout ou sur les genoux de la déesse, Thoutmès III et Aménophis II à Karnak[1], Horemheb à Silsilis[2], Séti Ier à Abydos[3], Ramsès II à Silsilis, à Karnak, à Beit el Oualli[4], Ramsès III à Médinet Habou[5], Seshonq Ier et Philippe Arrhidée à Karnak[6], Ptolémée II Philadelphe à Philæ[7], etc., etc. Une formule, presque invariable ou de sens toujours constant, accompagnait la scène et en définissait la portée[8] : « Je suis ta mère Hathor (ou Isis, ou Anoukit, etc.), je te donne les panégyries d'avènement avec mon bon lait, pour qu'elles entrent en tes membres avec la vie et la force. » Ainsi c'est en tant que roi que l'enfant a mérité le lait des déesses. Ailleurs on met dans la bouche de la déesse nourricière quelques-unes des paroles que le dieu Phtah a adressées au roi Ramsès II au moment de la théogamie. « Voici ce que dit Isis à son fils Ramsès II : « Je t'ai pris dans mes deux bras pour t'embrasser comme un enfant (qui gouvernera) les deux terres ; tu es sorti de mon sein comme un Roi bienfaisant qui se lève couronné; celui qui t'a modelé, c'est Khnoumou, de ses propres mains, avec Phtah lequel a fondu tes membres. La vénérable Hathor de Dendérah, c'est ta nourrice ; Hathor de Diospolis parva te donne le sein; la maîtresse de Qes Hathor d'Aphroditopolis est celle qui allaite tes beautés — toutes ensemble protègent ta Majesté en tant que Chef de tous les

1. *L. D.*, III, 35 et 62.
2. *L. D.*, III, 120 *c*.
3. Mariette, *Abydos*, I, 25, usurpé par Ramsès II; *L. D.*, III, 131 et 173.
4. *L. D.*, III, 122, 150 *b*, 177, fig. 5.
5. *L. D.*, III, 218 *c*.
6. *L. D.*, III, 233 *c*; IV, 2 *c*.
7. *L. D.*, IV, 6 *a*.
8. Voir à ce sujet, Maspero, *Notes au jour le jour* ap. *P. S. B. A.* XIV, p. 308.

pays[1] » (fig. 10). Concluons que l'allaitement rappelle en abrégé et suppose les rites de la théogamie.

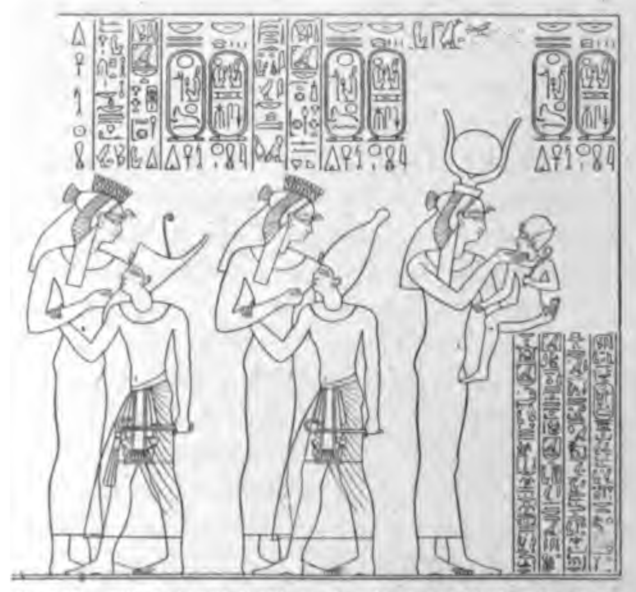


Fig. 10. — Ramsès II allaité par les déesses (*Abydos*, I, pl. 25).

Une autre formule d'un usage aussi général rappelle encore que tout Pharaon est matériellement procréé par les dieux. Dans des inscriptions de toutes les époques on dit que Pharaon gouverne et règne « dès l'œuf », c'est-à-dire dès avant sa naissance. N'est-ce point une allusion aux promesses très précises de royauté sur le Sud et le Nord que le dieu formule au moment de s'approcher de la reine, qu'il renouvelle pendant la théogamie, qu'il fait confirmer par les « divins modeleurs » de l'enfant et du double royal ? L'allusion serait incompréhensible sans la tradition de la théogamie ; avec raison M. Maspero a vu dans cette formule l'indice de la légi-

1. *Abydos*, I, pl. 25. C'est peut-être tout ce qui reste à Abydos des tableaux de la nativité qui ont pu exister sur l'emplacement des parties actuellement détruites de la « travée du roi ».

timité exclusive[1]; mais elle est applicable à tout Pharaon[2].

VIII. Une autre preuve que la théogamie avant la naissance de tout roi est conforme à la tradition générale, c'est l'introduction de cette idée dans la littérature populaire. Un conte dont le manuscrit remonte environ à la XII[e] dynastie[3], mais dont la fable n'est guère postérieure à l'époque des grandes pyramides de la IV[e] dynastie, mentionne déjà à cette époque une théogamie. Un magicien vient avertir le roi Chéops que le dieu Râ s'est uni à la femme d'un de ses prêtres pour que les enfants issus de cette union « exercent la fonction bienfaisante de roi de cette Terre Entière[4] ». Puis le récit nous décrit l'accouchement : le dieu Râ invite d'abord les divinités de son cycle à assister la gisante, de même qu'Amon à Deir el Bahari, l'ordonne à ses parèdres; puis Khnoumou le modeleur, survient avec Isis, Nephthys, Hiqit et Maskhonit, toutes déesses préposées à l'accouchement. Arrivés devant la femme en travail, « Isis se mit devant elle, Nephthys derrière elle, Hiqit opéra les manœuvres de l'accou-

1. *L'inscription dédicatoire d'Abydos*, p. 71.

2. Voici quelques Pharaons qui reçoivent cette épithète : *Ousirtasen I* (XII[e] dynastie), dans le manuscrit sur cuir qui relate la fondation du temple d'Héliopolis (*Ä. Z.*, 1874, p. 87, l. 9) « dès l'œuf je commandais au domaine d'Anubis »; au Pap. de Berlin n° 1, l. 68 « il gouverna comme roi dès l'œuf » (Maspero, *Mélanges d'archéologie*, III, p. 82, *Contes populaires*, p. 103). — Thoutmès III (Lepsius, *Denkm.*, III, 29 *a*). — *Ramsès II*, *Abydos*, I, pl. VI, l. 44. *Stèle de Kouban*, l. 16. — *Piankhi* (*Stèle*, l. 2 et 68-69). — *Ptolémée II Philadelphe* (*Stèle de Pithom*, *Ä. Z.*, XXXII, p. 76, l. 1); ici la formule devient « celui que sa mère Hathor de Dendérah a allaité, qui est sorti du sein avec la couronne sur sa tête; la parenté entre cette formule et celle de l'allaitement est visible. Une formule analogue est prononcée au sujet d'Hâtshopsitou, lors de son couronnement par les dieux. Cf. ch. III.

3. Papyrus Westcar, conservé à Berlin, publié et traduit par Erman, *Die Märchen des Papyrus Westcar* (cf. Maspero, *Contes populaires* : « Le roi Khoufoui et les magiciens »).

4. Maspero, *loc. cit.*, p. 74.

chement ». L'enfant naît : alors « les déesses le lavèrent, lui lièrent le nombril, le posèrent sur un lit de brique, puis Maskhonit s'approcha de lui et dit : « Il se lèvera comme roi en cette Terre Entière » et Khnoumou lui mit la santé dans les membres[1]. » — Ainsi tous les détails essentiels des accouchements figurés à Deir el Bahari et Louxor sont déjà rapportés dans un conte dont l'antiquite exacte ne peut être déterminée, mais qui remonte à une époque infiniment plus ancienne que les monuments thébains.

Il faut noter que le conte qui mentionne la première théogamie met en scène des rois de la fin de la IV[e] dynastie; or le titre « fils du soleil » apparaît dans le protocole au début de la V[e] dynastie. La théogamie semble donc une conception née à la même époque que la théorie de la filiation directe du roi vis-à-vis de Râ : peut-être le titre est-il simplement l'expression directe et officielle de la théogamie.

Il est d'ailleurs remarquable que la scène classique de la théogamie ait inspiré aussi un récit populaire sur l'origine surnaturelle d'Alexandre le Grand qui, devenu roi d'Égypte, était par là même fils des dieux égyptiens. Ce conte a été inséré dans le roman du pseudo-Callisthène, au III[e] siècle après notre ère[2]; il met en scène Nectanébo, le dernier des Pharaons indigènes, qui, réfugié en Macédoine et devenu amoureux de la reine Olympias, aurait annoncé à cette reine qu'un dieu s'unirait à elle pour lui donner un fils. Le dieu n'était autre qu'Amon Libyen à tête de bélier; par des subterfuges magiques, Nectanébo se donna cette forme, pénétra dans les appartements de la reine et s'unit à elle comme autrefois Amon à la reine Ahmasi; une fois l'union consommée, le faux dieu s'écria : « Réjouis-toi, femme, car tu as conçu de

1. Maspero, *loc. cit.*, p. 76-77.
2. G. Maspero, *Comment Alexandre devint dieu en Égypte* (*Annuaire de l'École des Hautes-Études*, 1897).

moi un mâle qui vengera tes injures et qui sera un roi maître de l'Univers. » Ainsi naquit Alexandre qu'Amon Libyen devait en effet saluer du titre de « fils » lors de la visite du vainqueur de Darius au temple de l'Oasis. « Ce récit, comme le remarque M. Maspero, n'était probablement à l'origine « qu'un décalque en prose des scènes traditionnelles figurées à Louxor, par exemple[1]... » Ainsi l'imagination populaire travaillant sur le même thème nous offre en Égypte, à trois mille ans d'intervalle, du papyrus Westcar au Pseudo-Callisthène, le même récit traditionnel de l'union féconde de la reine et d'un dieu.

IX. Le roman du Pseudo-Callisthène nous montre la persistance de la tradition de la « nativité royale » à l'époque ptolémaïque et romaine; cependant les monuments nous la conservent dans un cadre un peu différent. Les temples où la naissance divine est représentée n'ont plus, à certains égards, la même décoration qu'à l'époque classique. On y voit moins d'allusions aux événements contemporains des rois constructeurs, moins de représentations étrangères au rituel : tout disparaît devant les tableaux dogmatiques; la personnalité du roi s'y efface devant celle des dieux. Le souverain, à l'époque grecque et ro-

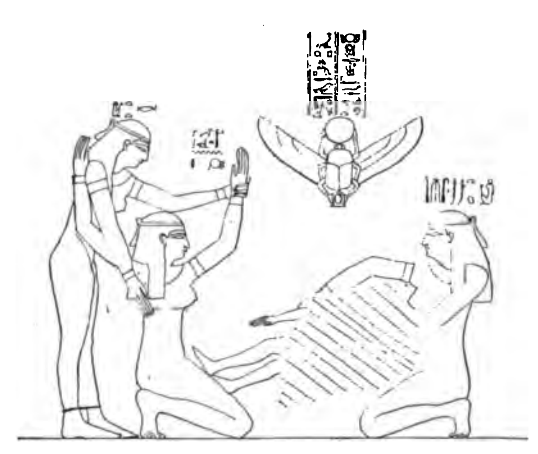


Fig. 11. — « La divine mère de Râ » donne le jour à Horus Césarion (*Mamisi* d'Erment, *L. D.*, IV, 60).

1. *Comment Alexandre devint dieu en Égypte*, p. 25.

maine, vit loin des temples ou même hors d'Égypte; on ne le désigne guère dans les cartouches que par le titre impersonnel de Pharaon (hiéroglyphes); le plus souvent même les cartouches restent vides, anonymes. Par contre le roi se confond de plus en plus avec son correspondant divin Horus, et la nativité royale cède la place à la naissance d'Horus.

Mais, ce que ces représentations perdent en personnalité, elles le regagnent en importance; au lieu d'une travée, d'une salle ou d'une paroi de cour consacrée à la nativité du Pharaon, on a dans les temples ptolémaïques et romains, un petit temple particulier, le *Mamisi* (hiéroglyphes) « le lieu de la naissance ». « On le construisait toujours, écrit Champollion[1], à côté de tous les grands temples où une triade était adorée; c'était l'image de la demeure céleste où la déesse avait enfanté le troisième personnage de la triade », c'est-à-dire le dieu fils, Horus l'enfant.

La question qui se pose est de savoir si la naissance d'Horus symbolise ou non, la naissance du Pharaon. On peut répondre affirmativement, car la décoration caractéristique des chambres consacrées au roi dans les temples de l'époque classique, et les scènes les plus importantes sont restées les mêmes dans les *Mamisi*. Partout où on les rencontre, à Dendérah, Karnak, Erment, Esneh, Ombos, Edfou, Philæ, dès l'entrée au temple les figures du dieu Bes et de l'hippopotame femelle Api[2], protecteurs de l'accouchement, de Khnoumou et de Hiqit, les phylactères ☥ et (hiéroglyphe) s'imposaient aux yeux sur le fronton du temple ou sur les colonnes. Puis les bas-reliefs

1. Cité par Mariette, *Dendérah*, texte, p. 29.
2. Bes et Api paraissent à Karnak (*L. D.*, IV, 30), à Ombos (*L. D.*, IV, 34; *Ombos*, I, p. 45-48), à Dendérah (*L. D.*, IV, 83, 85), à Erment (*L. D.*, IV, 61, 65); Hiqit et Khnoumou, à Edfou et Dendérah (Brugsch, *Thesaurus*, p. 1362 et 1366.

se succédaient suivant la progression connue : union charnelle du dieu et de la déesse-mère[1], modelage par Khnoumou de l'Horus et de son double[2], naissance d'Horus dans les roseaux de Bouto[3], scène de l'allaitement par Hathor, Isis ou les vaches divines[4], protection magique exercée par les sept Hathors[5], présentation d'Horus au dieu principal et aux divinités parèdres[6]. Parfois le caractère symbolique des scènes est atténué par une indication précise de temps et de personne : à Erment, à côté de la naissance d'Horus dans les roseaux, on a la scène de l'accouchement disposée comme à Deir el-Bahari ou à Louxor, et c'est Ptolémée XVI Césarion qui est enfanté (fig. 11); à Esneh, l'accouchement a lieu selon les rites humains ; à Dendérah c'est l'empereur Trajan qu'on présente au cycle des dieux. Sous les personnages symboliques religieux se cachent les hommes vivants, et jusqu'aux derniers siècles de la domination gréco-romaine a subsisté le concept égyptien de la naissance divine réelle du souverain.

1. D'après une remarque de M. Naville (*Deir el Bahari*, II, texte, p. 12-14) la visite du dieu à la reine de Deir el-Bahari a son pendant dans des scènes semblables à Dendérah, Edfou, Philae, Esneh. « A Philae, dit encore M. Naville, quoique Horus soit appelé le fils d'Osiris, on voit cependant le tableau qui accompagne toujours le récit de l'apparition d'Amon à la mère du roi » (*Recueil de travaux*, XVIII p. 92, n. 2. — Malheureusement aucune de ces scènes n'a été publiée, à ma connaissance.

2. A Dendérah (*L. D.*, IV, 70, *d*, *e*, *f*), époque d'Auguste.

3. A Karnak (*L. D.*, IV, 30), époque de Ptolémée IX; à Ombos, même époque (*L. D.*, IV, 34), à Esneh (époque romaine, *Description de l'Égypte*, pl. I, 75-78 et Lenormant, *Musée Égyptien*, pl. VI, 18-15); à Philae, époque de Ptolémée IX (*L. D.*, IV, 36); à Erment, naisssance de Ptolémée XVI Césarion (*L. D.*, IV, 60, *a*), et Horus né du lotus (*L. D.*, IV, 61 *g*); à Dendérah, naissance de Trajan (*L. D.*, IV, 82 *c*).

4. A Edfou, allaitement de Ptolémée IX (*L. D.*, IV, 33, *e*); de même pour Ptolémée XIII (*L. D.*, IV, 48 *b*); à Esneh (*Description de l'Égypte*, I, 75-78); à Erment (*L. D.*, IV, 59); à Dendérah (*L. D.*, IV, 61 *g*).

5. A Edfou et à Dendérah (Brugsch, *Thesaurus*, p. 1362 et 1366); à Erment (*L. D.*, IV, 59).

6. A Edfou (*L. D.*, IV, 48 *b*); à Denderah (*L. D.*, IV, 82); à Erment (*L. D.*, IV, 60, *c*, *d*, *e*).

La théogamie et la représentation de la nativité royale semblent donc aussi traditionnelles pour chaque Pharaon que sa qualité d'Horus fils des dieux. Si tout roi est un Horus, tout roi a été procréé par les dieux. Cela est si vrai que la théorie de la « nativité divine » existe, non seulement pour le roi, mais pour tous les êtres que le culte divinise. Les hommes morts, nous le verrons plus loin, reçoivent les mêmes rites que les rois et entrent dans la grande famille divine. Aussi imagina-t-on pour eux, dès les plus anciennes époques, toutes les péripéties de la nativité divine, telles qu'on les trouve appliquées aux rois dans les temples. On dit de tout mort osirien : « Seb l'a créé, le cycle des dieux l'a enfanté... Sokhit ou Sothis l'ont conçu ; il est sorti d'entre les cuisses du cycle des dieux » ; avant sa naissance « Horus s'est joint à son père » de même qu'Amon se substitue à Thoutmès I[er] ; « les dieux de l'Orient et de l'Occident se sont joints à la grande (mère) qui se trouve (assistée) dans les bras de celle qui fait naître les dieux » ; n'est-ce point une allusion au tableau de l'accouchement par les soins des sages-femmes divines et en présence des dieux? Puis le mort, semblable au soleil et au Pharaon, « se lève comme Nofirtoum du lotus, « il va dans l'île de la flamme » comme l'enfant royal passe par la chambre du feu ; les dieux « lui font la conduite » et « le mènent à son trône de roi du Sud et du Nord », de même qu'Amon couronne son fils enfant[1]. Enfin le mort prend le sein de sa mère Isis et y suce le lait de vie et de force (*be sa*) qui donnera à son double la vie des dieux[2] ; ainsi Isis et

1. Pyramide d'*Ounas*, l. 379-410 ; cette formule se retrouve dans des *Livres des Morts* de la XVIII[e] dynastie ; les textes memphites et thébains ont été étudiés spécialement par Erman (*Zeitschrift*, XXXII, p. 2-22, *Die Enstehung eines Totenbuchtextes*).

2. Pyramide d'*Ounas*, l. 28-31, *Abydos*, I, pl. 33 *b* l. 26. Cf. Maspero, *La table d'offrandes*, p. 14. Le lait de la mère divine s'offre aux dieux eux-mêmes, que le rituel osirien assimile à des morts qui renaissent à la vie divine (cf. *Rituel du culte divin*, ch. LIV).

Hathor ont allaité le roi : par leur naissance divine, le roi et le mort sont devenus des dieux.

Pour toutes ces raisons, historiques ou religieuses, il semble que la théorie de la nativité divine est, non point occasionnelle, mais aussi ancienne que les rites osiriens, et qu'elle s'appliqua à tous les rois depuis le moment où ils portèrent les titres de fils de Râ.

X. Tel était ce « drame religieux sur la nativité du Pharaon[1] » que les Égyptiens avaient imaginé pour se représenter au naturel la venue au jour de leur roi fils des dieux. Après avoir passé en revue les tableaux et les textes qui nous montrent vivantes pendant une période de plusieurs milliers d'années les traditions relatives à la naissance des Pharaons, « l'on est induit à se demander — comme le dit M. Maspero — si ces tableaux représentent un concept imaginaire ou bien s'ils reproduisent un ensemble de scènes réelles qui se répétaient à l'accouchement des reines[2] ». Je crois, comme M. Maspero, que les scènes gravées sur les murs des temples correspondaient à la pure réalité ; que pour son union avec la reine, le roi assumait, à l'origine, le costume et la personnalité d'Amon ; qu'au moment de l'accouchement, des prêtres et des prêtresses prenaient les costumes, les masques et les insignes des dieux Bes, Apit, Hathor, Khnoumou, Hiqit, etc.[3] ; et que les doubles du nouveau-né royal pouvaient être

1. Maspero, *Journal des Savants*, 1899, p. 406.
2. *Ibid.*, p. 406.
3. Les processions figurées sur les murs des temples d'Edfou et Dendérah nous montrent des prêtres porteurs de masques de ce genre (Mariette, *Dendérah*, IV, pl. 57, 14, 16, 17 et surtout 31). Dans les cérémonies du culte funéraire, les prêtres assumaient aussi le nom, la personnalité, le costume des dieux osiriens. Cela est dit en propre terme pour Horus dans le calendrier du temple d'Edfou (Brugsch, *Die Festkalender*, pl. VIII, l. 25, et p. 14). Diodore (I, 62) rapporte un écho de ces traditions quand il dit qu'à l'occasion « les rois d'Égypte se couvrent la tête de masques de lions, de taureaux et de dragons ».

figurés par des poupées, de même que dans les temples des statues les représentaient. A ce point de vue, l'origine du *Mamisi* a été fort bien expliquée par M. Maspero : « Il semble qu'au moins aux temps très reculés où le cérémonial des naissances royales ou divines fut réglé, l'usage était de séparer la femme sur le point de devenir mère et de l'enfermer dans une case isolée où elle se cachait jusqu'à ses relevailles : chacune des grandes villes de l'Égypte avait en souvenir de cette coutume, tombée en désuétude parmi le peuple, un petit temple construit à côté du temple principal et où la déesse-mère du nome était censée faire ses couches[1]. »

Ainsi prenaient vie, pour un peuple crédule et pieux, les titres symboliques du protocole pharaonique : à l'intérieur des temples, avec la complicité dévote des prêtres, les abstractions du langage se transmuaient en vivantes réalités. Celui qui s'appelait fils du Soleil était matériellement procréé, mis au jour, adopté par le dieu Râ.

1. *Journal des Savants*, 1899, p. 404.

CHAPITRE III

Le couronnement du Pharaon par les dieux.

I. Les promesses de la nativité réalisées par le couronnement. — II. Purifications du candidat royal par les dieux. — III. Présentation du candidat royal à la cour par le roi régnant ou par les dieux. — IV. Rédaction et proclamation des noms et titres royaux. — V. Couronnement par les dieux du roi proclamé : 1° *Souton khâ, bâït khâ* ou remise des deux couronnes par Horus et Sit; 2° *Sam taouï* ou « réunion des deux régions »; 3° *rer ha ànbou* ou « procession derrière le mur »; 4° « royale montée au temple, » consécration du roi couronné, par l'embrassement du dieu principal. — VI. Antiquité et persistance des rites du couronnement. — VII. Donations faites par le roi aux dieux qui l'ont couronné.

I. Les formules du protocole royal, les titres officiels des Pharaons, la plupart des légendes qui encadrent les tableaux de la nativité royale, prédisent au fils des dieux son règne futur sur l'Égypte : aussi est-ce l'intronisation du fils des dieux par les dieux ses pères qui est représentée dans les tableaux des temples et décrite dans les textes, à la suite des scènes de la nativité. Comme l'a dit fort bien M. Maspero, ce que nous avons vu au chapitre II forme « un premier acte où l'on joue les scènes relatives aux origines du roi, et où les pouvoirs d'en haut l'introduisent divinement à la vie : le second acte le prend au moment où la destinée en vue de laquelle il a été créé s'accomplit à la face de l'univers, et il nous montre l'introduction divine à la royauté. L'intervalle et ce qui l'avait rempli, l'allaitement, l'éducation, la croissance, l'initiation aux devoirs divers de l'homme et du souve-

rain, tout cela est passé sous silence à bon droit. C'étaient là des faits communs à tous les princes, ou même à tous les êtres humains, et pour lesquels il n'y avait aucun besoin d'une intervention spéciale des divinités : or les décorateurs ne choisissaient que les moments critiques de l'existence, ceux qui décident de la destinée de leur héros » [1]. Le couronnement par les dieux était ce moment où toutes les promesses du jour de la naissance se réalisaient pour le Pharaon, où, aussi, commençaient pour lui les obligations, les devoirs qui étaient la contre-partie des faveurs reçues des dieux.

Les sources les plus importantes seront donc celles qui ont déjà été utilisées plus haut [2], c'est-à-dire les tableaux et inscriptions relatifs à Hâtshopsitou (Deir el Bahari), à Horembeb (statue de Turin), à Ramsès II (inscription d'Abydos et décret de Phtah Totunen, ce dernier commun aussi à Ramsès III) ; comme précédemment, le texte de Deir el Bahari, qui est le plus ancien, est aussi le plus développé ; il a en outre l'avantage inestimable d'être commenté par des tableaux très détaillés. Ajoutons que certaines cérémonies du culte royal (fêtes *Sed*), qui seront plus loin l'objet d'une étude spéciale (ch. VIII), étaient la répétition presque littérale du couronnement ; les textes et les tableaux qui y font allusion pourront donc nous servir à combler les lacunes des documents relatifs à l'intronisation réelle du roi.

II. Le rituel d'intronisation, à l'époque thébaine, comprenait cinq séries de cérémonies : 1° purification et présentation aux dieux du candidat royal ; 2° présentation par le roi régnant

1. Maspero, *Journal des Savants*, 1899, p. 413. J'ai pris la liberté de mettre ce qui concerne le Pharaon au masculin ; dans le texte de M. Maspero il est question de la reine Hâtshopsitou.

2. Sauf les tableaux de Louxor, qui pour la partie réservée au couronnement royal, ne nous sont parvenus que sous une forme incomplète. (Cf. Daressy, *Notice explicative des ruines du temple de Louxor*, 1893, p. 71, salle P, mur du Sud.)

ou par le dieu principal aux gens de la cour ; 3° proclamation des noms officiels du nouveau roi ; 4° remise des couronnes de la main des dieux ; 5° donations et offrandes solennelles du roi aux dieux.

La purification du candidat royal avait le caractère commun aux ablutions obligatoires qui précèdent tout acte du culte; les dieux Horus et Amon versaient sur la tête du candidat royal l'eau « vivificatrice » en disant par quatre fois : « Pur est le roi N... », et la légende gravée au-dessus de la scène spécifie que le prince « est purifié avec son double pour la grande dignité de roi vivant du Sud et du Nord ». Puis Amon, tenant en ses bras son enfant, le présentait au Cycle des dieux du Nord et du Sud : « Voyez mon fils (ou ma fille)..., reposez-vous sur lui... (c'est-à-dire unissez-vous à lui). » A quoi le Cycle répond unanimement : « Puisque voici ton fils (ou ta fille), nous nous reposons sur ton enfant en (lui donnant) vie et tranquillité. Certes c'est ton fils, ton émanation, celui que tu as engendré et que tu as muni de ce que tu lui as donné, à savoir ton âme, ton cœur, ta volonté, les enchantements de (ton) diadème[1]. Il était encore au sein de celle qui l'a enfanté, que lui appartenaient déjà les plaines et les montagnes, tout ce que recouvre le ciel et ce qu'entoure la mer. Tu as fait pour lui tout cela, puisque c'est toi qui as pensé les périodes (de son règne) ; tu lui as donné les « portions d'Horus » avec la vie (☥), les années de Sit avec la force (𓌀), et nous les lui avons données... Nous voici, pour lui donner toute vie et toute force d'auprès de nous, toute santé d'auprès de nous, toute abondance d'auprès de nous, toutes offrandes d'auprès de nous, toutes provisions d'auprès de nous, pour qu'il soit à la tête de tous les doubles vivants,

1. Des expressions analogues ont été utilisées lors de la naissance du roi (p. 62). Cf. aussi ce texte de *Pépi II* (l. 855) : « O Râ, ce Pépi est ton fils, il a une âme, une volonté, une puissance (émanées de toi) ». Le mort divinisé a les qualités d'un dieu et d'un roi.

lui et son double, en tant que roi du Sud et du Nord sur le trône d'Horus éternellement comme le Soleil[1] ».

Ces paroles, que les textes prêtent aux dieux, définissent clairement la situation d'un candidat royal avant l'intronisation. Si c'est un fils qui succède sans contestation à son père, les dieux sont censés l'avoir, dès sa naissance, prédestiné au trône[2]. Le candidat royal est-il tenu en échec pour des raisons humaines, une compétition dynastique, une rivalité de famille? Dès qu'il a triomphé, on explique son succès par l'intervention d'un dieu. Thoutmès IV doit le trône à la protection du Sphinx Harmakhis[3]; Horemheb devient Pharaon par la faveur spéciale d'Horus de Cynopolis[4]. Que la royauté ait été un domaine héréditaire ou une acquisition fortuite, le Pharaon qui en dispose la doit toujours à l'intervention divine.

III. Choisi par les dieux, le candidat royal devait être reconnu, proclamé devant les hommes. La cérémonie avait lieu dans la partie du temple réservée au roi : à Deir el Bahari on l'appelle « l'édifice du roi (dépendant) des salles du culte[5] ».

Presque toujours le roi régnant présidait, car les associations du prince royal à son père étaient la règle en

1. *Deir el Bahari*, III, pl. LVI. A Louxor, où les deux scènes existent aussi, la purification, avec texte identique, est faite par Toum et Montou (pl. LXXV, fig. 186) et la présentation du roi Aménophis III enfant aux dieux du Sud et du Nord (pl. LXXIII, fig. 190 est commentée par Thot dans un discours adressé au cycle divin (*Ibid.*, fig. 189).

2. A l'époque grecque, quand un héritier du trône est mineur, on le couronne malgré sa jeunesse (Polybe, *Fr. Hist. gr.*, II, p. XXVII), quitte à le consacrer solennellement par l'intronisation réelle (ἀνακλητήρια) dès que l'âge le permet (Polybe, XVIII, 38, 3).

3. Stèle du sphinx (*L. D.*, III, 63); cf. Maspero, *Histoire*, II, p. 294.

4. Inscription de Turin. Cf. Maspero, *Histoire*, II, p. 343.

5. *Deir el Bahari*, III, pl. LX, l. 3 et 10 [hieroglyphs].

Égypte[1]. En fait la direction du couronnement n'échappait pas aux dieux, puisque le roi régnant n'était lui-même qu'un substitut de Râ, d'une façon générale en temps que Pharaon, d'une façon particulière depuis la théogamie où le dieu avait pris la forme du roi-père.

A Deir el Bahari Thoutmès Ier s'est assis dans la salle royale, sur un trône élevé[2] et tient ce discours à sa fille Hâtshopsitou : « Voici venir vers toi la consécration (*khou*) que je donne de mes deux bras ! Tu vois la cérémonie dans le palais qui rend augustes tes doubles. Lorsque tu prends la dignité de ton *pschent*, consacrée par tes charmes magiques, forte de ta valeur, tu domines dans les deux terres, tu écrases les rebelles, tu te *lèves* dans la salle, la tête ornée du *pschent* posé sur la tête de l'héritière d'Horus, toi celle que j'ai enfantée, la fille de la couronne blanche du Sud, l'aimée (de la couronne du Nord) Ouazit, et les couronnes te sont données par ceux qui président aux demeures divines. » Le discours s'arrête ici, mais le texte poursuit la description de la scène : « Sa Majesté fit venir à lui les « nobles royaux », les « dignitaires », les « amis », les « esclaves de la cour », les « chefs des

1. A la XIIe dynastie tous les rois se sont associé leur fils (sauf 2 sur 8 pour lesquels la preuve n'est pas faite); à la XVIIIe dynastie la reine Nofritari fut associée à son mari Ahmès, puis s'associa son fils Aménophis I; Touthmès I qui fut associé à son père, s'associa Amenmosou, puis sa fille Hâtshopsitou; Aménophis IV s'associa son gendre Saakeri. A la XIXe dynastie, Ramsès I s'associa Séti I, et celui-ci s'associa Ramsès II, qui à son tour appela près de lui Khâmoïsit, puis Minephtah. A la XXe dynastie, Ramsès IV régna avec Ramsès III. Pour l'époque ptolémaïque, voir Strack, *Die Dynastie der Ptolemäer*, p. 24 sqq.

2. La scène se passe dans un pavillon à colonnes *zadou* (pl. LX, l. 11) précédé d'un escalier *khend* (pl. LXI, l. 13), tout à fait analogue au pavillon de la fête *Sed* qui sera décrit plus loin, chap. VIII. — Un autre récit abrégé du couronnement d'Hâtshopsitou existe à Karnak (*L. D.*, III, 18), il a été signalé et étudié par De Rougé (*Mélanges d'archéologie*, I, p. 47).

Rekhitou », pour (voir) l'embrassement (frottement de face [hiéroglyphes]) que la Majesté de sa fille, cet Horus, lui donna dans ses deux bras, dans la salle du culte ; et cela se fit sur le trône du roi lui-même dans le pavillon (*zadou*) de l'Ouest (où l'on lance) le fluide magique ; et tous ces hommes présents, couchés le ventre à terre, lançaient le fluide magique[1]. »



Fig. 12. — Thoutmès I embrasse sa fille Hâtshopsitou et lui lance le fluide de vie (*Deir el Bahari*, III, pl. LXI).

En résumé le roi régnant, après un discours adressé au roi à introniser, le prenait dans ses bras et lui faisait les passes qui donnent le fluide de vie; c'était le point culminant de la cérémonie, et c'est celui que représente le tableau de Deir el Bahari (fig. 12). Si nous nous reportons au texte d'Horemheb nous retrouvons, dans un récit très abrégé, les mêmes indications. Le dieu Amon, qui a déjà purifié le candidat royal, le fait monter (*ouza*) vers la « chambre royale » et le fait passer devant lui pour le présenter dans le « pa our » à la reine régnante Moutnozmit, que le texte appelle seulement « la fille d'Amon » et qui joue ici le rôle de Thoutmès Ier à Deir el Bahari. La reine purifia Horemheb « en lui versant l'eau sur les mains » ([hiéroglyphes]), elle « embrassa ses beautés (c'est-à-dire le prit à bras le corps pour lui communiquer le fluide magique) et l'établit solidement par devant elle »,

1. *Deir el Bahari*, III, pl. LX, l. 3-11. Sur le « lieu du *sotpou sa*, voir ch. IX). Le *zadou* est mentionné aux *mastabas* de Mariette (p. 204).

pour le présenter à l'assistance comme Thoutmès avait fait de sa fille[1].

Enfin le texte d'Abydos, où Ramsès II rappelle comment il fut associé au trône par son père Séti I[er], nous a conservé une description analogue de la présentation du nouveau roi aux dignitaires. « Je me suis mis en marche (*bes*)... en qualité de fils aîné et d'héritier, vers le trône de Seb..... Mon père s'étant *levé* par devant les *connus du roi*, moi tout enfant je fus pris dans ses bras, et il me dit : « Qu'il se *lève* en qualité de roi, pour que je voie ses beautés de mon vivant[2]... »

IV. Arrivé à ce point de la cérémonie, le roi régnant reprenait la parole pour énumérer les noms officiels du roi à introniser et les fixer pour ainsi dire à sa personne; opération religieuse de la plus haute importance, qui équivalait à un baptême et à une consécration définitive de la personne royale. Le texte de Deir el Bahari est encore ici le plus complet. « Alors S. M. dit en face de l'assemblée : « Cette fille, *Khnoumit Amon Hâtshopsitou*, vivante — je la place sur mon siège, c'est-à-dire sur mon trône. Et certes voilà qu'elle siège sur mon trône (*khend*), elle fait entendre ses paroles à ses sujets[3] dans tout lieu du palais, certes voici qu'elle vous conduit, écoutez ses paroles, soyez unanimes pour (exécuter) ses

1. Brugsch, *Thesaurus*, p. 1076, l. 15-16. La dernière phrase est obscure par suite d'une erreur du lapicide qui a échangé les pronoms masculin et féminin; au lieu de [hiéroglyphes], lire [hiéroglyphes]. Sur le rôle de la reine Moutnozmit, cf. Maspero, *Histoire*, II, p. 344, n. 1.

2. *Abydos* I, pl. 6, l. 44-45. Le mot *lever* [hiéroglyphes] khâ s'applique au soleil qui se lève, au dieu et au roi qui apparaissent en public sur le trône. Le signe [hiéroglyphe] est le soleil levant avec sa « couronne » de rayons.

3. Litt. « elle émet les paroles » [hiéroglyphes], expression caractéristique qui s'applique à ceux qui possèdent la voix créatrice (cf. *Rituel du culte divin*, p. 155); obéir au roi, c'est « écouter ses paroles ».

ordres. Celui qui l'adore, certes, vivra; celui qui dira des choses mauvaises et hostiles à Sa Majesté, certes, mourra. Or donc, tous ceux qui entendent et acceptent unanimement le nom de Sa Majesté, certes qu'ils viennent sur le champ pour proclamer le roi près de moi, comme on le fit (jadis) pour ma Majesté. Certes, divine est cette fille du dieu, et ce sont les dieux qui combattent pour elle, et qui lancent leur fluide (de vie) derrière elle chaque jour, comme l'a ordonné son père le Maître des dieux[1] ! »

De la bouche même du roi tombe la définition du pouvoir royal légitime : Hâtshopsitou doit être reconnue comme reine, parce que fille du Maître des dieux (Amon), elle est divine, elle possède le fluide de vie des dieux. Ces qualités sont celles auxquelles on a reconnu jadis la propre royauté de Thoutmès Ier ; ce sont celles qui rendent Hâtshopsitou digne de la couronne.

Le discours du roi est accueilli par une acclamation de l'assistance qui « proclame » le nom du nouveau Pharaon. « Les nobles royaux, les dignitaires, les chefs des *Rekhitou* entendirent cette annonce que c'était elle qui possédait la dignité de fille du roi, roi du Sud et du Nord *Mâit ka rî* vivante à jamais ! Ils flairèrent la terre à ses pieds, ils se prosternèrent à l'ordre royal qu'elle donna, qu'ils adorassent tous les dieux du roi du Sud et du Nord *Aâkhoper ka rî* (Thoutmès Ier). » C'est l'instant décisif : pour la première fois le nom royal solaire d'Hâtshopsitou est prononcé, ce « prénom » *Mâit ka rî* qui rappelle la filiation de Râ : dès lors le caractère royal est attaché à la personne de la fille du

1. *Deir el Bahari*, III, pl. LXI. Voici le texte de la dernière phrase, la plus caractéristique de toutes : [hiéroglyphes] (l. 17-18).

roi. Aussitôt celle-ci donne un ordre, le premier émané d'elle : c'est d'adorer « les dieux de son père Thoutmès Ier », c'est-à-dire ce qu'il y avait de divin dans l'ancien roi, et qui lui restait attaché jusqu'à la mort. Thoutmès Ier avait proclamé que sa fille était divine ; sa fille intronisée ordonne, par son premier décret, qu'on adore la divinité de son père : ainsi s'affirmait le caractère divin permanent de la royauté pharaonique à travers les vicissitudes des changements de personne.

L'assemblée royale se disperse alors avec force cris et gambades selon l'étiquette du temps. Restait à dresser le procès-verbal du couronnement et surtout à fixer *ne varietur* les titres officiels du nouveau Pharaon, ce qu'on appelait la « charte » *nekheb* des noms royaux. « Après que Sa Majesté (Thoutmès Ier) eut entendu que tous les *Rekhitou* étaient d'accord unanimement sur le nom de sa fille comme roi..., il ordonna d'amener les « officiants » pour méditer (?) ses *grands noms* de prise de la dignité de sa double couronne de roi du Sud et du Nord, (ceux que) l'on fera mettre sur les monuments et sur tout acte scellé, (les noms) sous lesquels elle célébrera les cérémonies du couronnement ..., sous lesquels elle célébrera les fêtes du début de l'année et des millions de panégyries[1]... Et lorsque les officiants méditèrent (?) ses noms de roi du Sud et du Nord, certes le dieu suggéra à leur cœur de faire ses noms à la ressemblance de ceux qu'il avait faits auparavant[2]. » On se rappelle qu'au moment de l'union charnelle du dieu et de la reine mère, Amon avait formé d'avance le nom de l'enfant prédestiné, en reprenant les paroles de bienvenue dont l'avait salué l'épouse choisie. Suit alors la liste complète, officielle, des titres

1. Je paraphrase et je résume la fin de la phrase, qui trouvera plus loin son explication littérale. Voir l'excellent commentaire de Maspero, *Journal des Savants*, 1899, p. 411.

2. *Deir el Bahari*, III, pl. LXII.

d'Hâtshopsitou : « Son grand nom d'Horus (...)... ; son grand nom de maître des deux couronnes (...)... ; son grand nom d'Horus d'or (...) ; son grand nom de roi du Sud et du Nord (... et le cartouche) — et au-dessous, la rubrique qui certifie conformes les noms royaux. « Or, certes, c'est son nom véritable, qu'a fait le dieu auparavant[1]. »

L'utilité de ces procès-verbaux du couronnement était grande. Tous les sujets du futur roi qui n'avaient pu assister à l'intronisation n'auraient pas eu une connaissance rapide des nouveaux noms royaux — par lesquels on devait prononcer les serments et prier les dieux — sans l'envoi de procès-verbaux rédigés comme nous venons de le voir. Une copie d'une circulaire ainsi envoyée nous a été conservée sur un ostracon du Musée de Gizeh[2] : elle notifie au chef du poste d'Éléphantine l'intronisation de Thoutmès Ier lui-même, le propre père d'Hâtshopsitou. En voici la traduction :

« (Rescrit) royal pour te faire connaître que ma Majesté v. s. f. s'est *levée* en roi de la Haute et de la Basse-Égypte sur le siège de l'Horus des vivants, sans pareille, à jamais, et que mon protocole (*nekhebit*) a été arrêté ainsi : l'Horus taureau vigoureux aimé de Mâït — le maître des deux couronnes qui se lève comme une flamme, le grand vaillant — l'Horus d'or, beau d'années, vivificateur des cœurs — le roi du Sud et du Nord *Aâkhoper ka Rî* — fils du Soleil — *Thoutmès* vivant éternellement et à jamais. — Tu feras donc exactement apporter les offrandes aux dieux du Sud et d'Éléphantine avec des chants pour la vie, la santé et la force[3] du roi de la Haute et Basse-Égypte *Aâkhoper ka Rî* vivifi-

1. *Deir el Bahari*, III, pl. LXIII.
2. Publié et traduit par Erman (Ä. Z., XXIX, p. 116-119.)
3. C'est l'épithète ... qu'on abrège en français par *v. s. f.*

cateur, et tu feras prêter le serment sur le nom de ma Majesté v. s. f. né de la royale mère Sonisonbou qui est en bonne santé. Ceci t'est envoyé pour te faire connaître que la maison royale est prospère, saine... L'an I, le 21e jour du 3e mois de Pirit, jour de la fête du couronnement[1]. » Notons que tous les termes de ce rescrit du couronnement correspondent à ceux qui sont employés dans les récits d'intronisation. Le document émane de la « chambre royale » ([hiéroglyphes]) nommée aussi dans le texte d'Horemheb; il mentionne la présence effective de la « royale mère » qui a tenu, sans doute, son fils dans ses bras, comme la mère d'Horemheb a fait de son fils, comme Thoutmès Ier a fait d'Hâtshopsitou, pour la présentation aux dignitaires; il énumère le protocole officiel (*nekheb*) des grands noms du roi; il prévoit le serment prêté sur le nom du nouveau roi, ce qui correspond aux acclamations des courtisans à Deir el Bahari et aux menaces contre ceux qui refuseront de « connaître » le nom royal.

Si nous revenons un instant aux textes d'Horemheb et de Ramsès II qui nous servent de points de comparaison, nous trouvons, en termes plus brefs, le même récit du couronnement. A Abydos, Ramsès II se contente de dire qu'après le discours de son père Séti Ier aux gens du palais (*àmi khontiou*) « ceux-ci établirent la couronne sur mon front » sur le désir exprimé par Séti Ier « qu'on mît la couronne sur ma tête[2] ». — Pour Horemheb, la reine régnante Moutnozmit « le tient devant elle » pour le présenter à l'assemblée; mais chose bien intéressante, cette assemblée se compose, non de dignitaires de la cour, mais d'un cycle de dieux, c'est-à-dire de statues divines présentées par des prêtres leurs interprètes. Les dieux jouent leur rôle à merveille, profèrent les ac-

1. [hiéroglyphes] ou « fête des couronnes » : l'uræus est celle qui entoure la base du *pschent*.

2. Mariette, *Abydos*, I, pl. VI, l. 46.

clamations réglementaires et proclament le protocole officiel d'Horemheb : « le cycle de tous les dieux de la chambre du feu [1], acclame les bras levés à son *lever* ; Nekhabit, Ouazit, Neit, Isis, Nephthys, Horus, Sit, le cycle des dieux, s'accordèrent unanimement sur celui qui prenait possession du grand siège, et leurs acclamations (furent poussées) aussi haut que le ciel quand ils élevèrent les bras à l'arrivée d'Amon : « Voici, certes, Amon qui vient, son fils devant lui, en ce temple pour établir ses couronnes sur sa tête et grandir la durée (de son règne) à la façon de nos propres images. Nous établissons (ses couronnes), nous lui donnons les insignes (royaux) de Râ, nous prions Amon pour lui, puisque tu nous amènes notre défenseur. Puisse-t-il avoir les périodes de Râ, les années d'Horus en qualité de roi ! puisque c'est lui qui fait ce qui plaît à ton cœur dans Thèbes et aussi dans Héliopolis et dans Memphis et qui rend augustes ces villes. » Et on arrêta le grand nom de ce dieu bienfaisant et son protocole semblable à celui de Râ [2]. » Suivent, comme à Deir el Bahari les noms d'Horus, de *nebti*, les nom et prénom solaires. Les différences de détail qui existent entre ce récit et celui du temple de Deir el Bahari ne font qu'attester avec plus de force l'intervention directe, personnelle des dieux dans l'assemblée du couronnement.

V. Le roi « proclamé » par les hommes devait ensuite « recevoir ses couronnes des chefs des demeures divines »([hiéroglyphes]), c'est-à-dire de la main des dieux eux-mêmes [3]. Le couronnement proprement

1. Voir à ce sujet ce qui est dit p. 54, n. 3.

2. Inscription d'Horemheb, l. 16-19. (Brugsch, *Thesaurus*, p. 1076-1077.) Le texte de la dernière phrase est : [hiéroglyphes] ... etc. (l. 19).

3. *Deir el Bahari*, III, pl. LX, l. 7

dit se divisait en quatre scènes : 1° le don de la royauté du Sud et du Nord par la remise des couronnes symboliques ; 2° « la réunion des deux régions » *sam taouï* sous les pieds du roi ; 3° le « tour extérieur du mur » *rer ha ànbou*, c'est-à-dire la prise de possession effective du domaine royal ; 4° la « royale montée » vers le dieu principal et l'embrassement du roi par celui-ci. Les trois premières scènes sont énumérées dans cet ordre à Deir el Bahari : elles étaient précédées d'une purification du roi.

Cette purification se fait par les soins des dieux, à la porte de la « grande chambre » *pa our*, nom qui désigne les sanctuaires et ici l'*adytum* de la partie du temple réservée au culte royal.

Un prêtre prenant le costume du dieu Anmoutef conduisait sa fille, dans la partie orientale de la « grande chambre »[1] ; là il lui faisait l'ablution en aspergeant sa tête de l'eau d'un vase auquel, pour la circonstance, on donnait la forme même du signe de vie. La formule de purification explique cette intention : « Je te purifie avec cette eau (qui donne) toute vie et force ( ), toute durée ( ), toute santé et la joie de faire de très nombreuses fêtes qui renouvellent le couronnement (*sed*) » (fig. 13). A peine la formule dite, un autre prêtre, costumé en Horus, prenait la main d'Hâtshopsitou, et guidait sa fille vers la « grande chambre » sans doute dans la partie occidentale, où la purification était renouvelée[2]. Le roi purifié à l'Orient et à l'Occident, c'est-à-dire dans les deux moitiés de la course du Soleil, était apte à recevoir les cou-

1. Sur le dieu-prêtre *Anmoutef*, voir chap. VII.
2. *Deir el Bahari*, III, pl. LXIII.

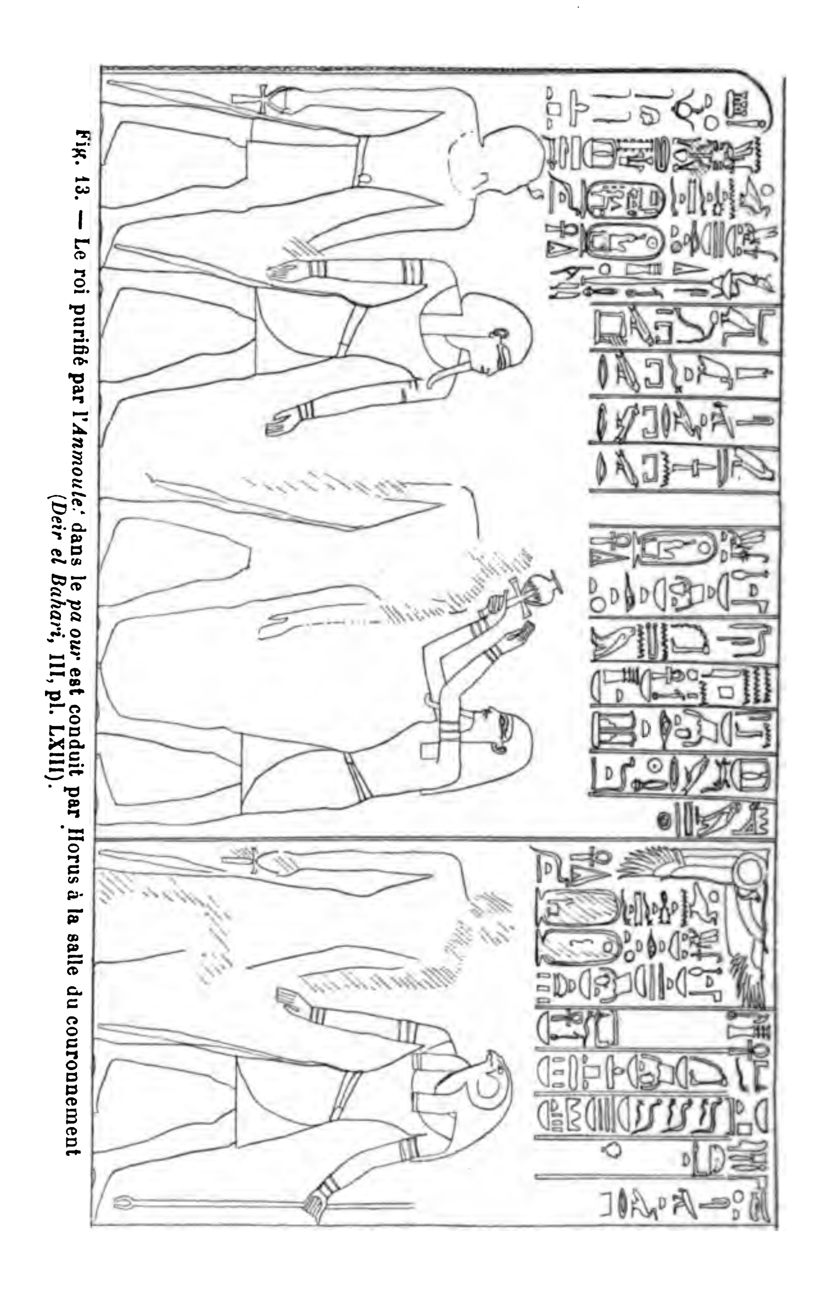


Fig. 13. — Le roi purifié par l'*Anmoutef* dans le *pa our* est conduit par Horus à la salle du couronnement (*Deir el Bahari*, III, pl. LXIII).

ronnes du Sud et du Nord au cours des trois cérémonies qui vont être décrites.

1° La remise des deux couronnes se faisait dans une salle

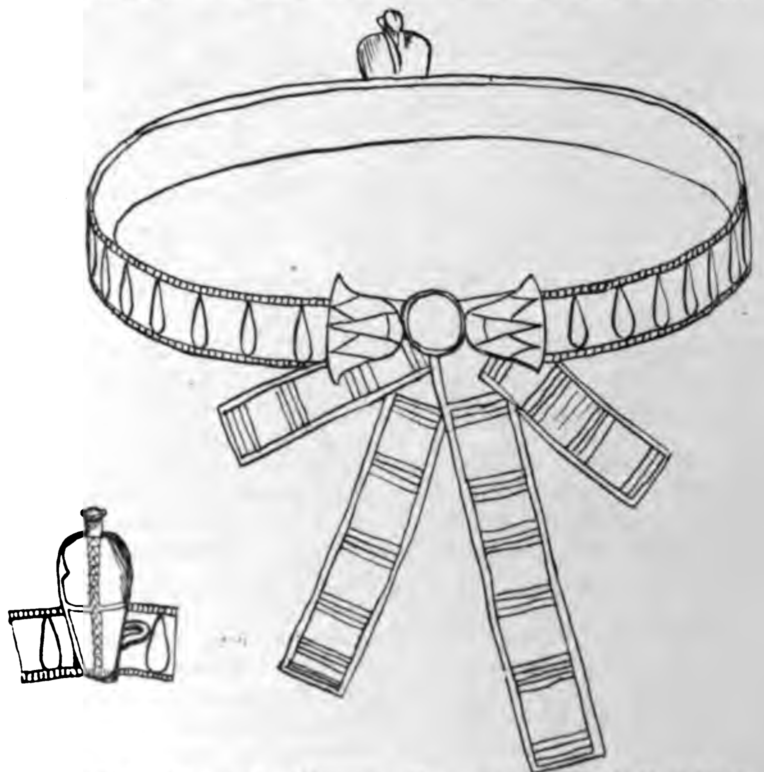


Fig. 14. — Le bandeau royal *sed* (Leemans, *Monuments ég. de Leyde*, II, pl. 34, 1).

de la « grande chambre », qu'on appelait la « large salle de la fête du bandeau royal » [hiéroglyphes] (*ouskhit hebou seshed*). Ce bandeau maintenait au front du roi les deux couronnes et leurs deux plumes : théoriquement, il n'était autre que la queue [hiéroglyphes] *sed* ou *seshed*, de l'Uræus sacrée, fille de Râ, qui ceignait, à la base du *pschent*, le front du Pharaon[1].

1. La traduction exacte du mot [hiéroglyphes] ou [hiéroglyphes] déterminé

Aussi cette partie de l'insigne royal avait-elle isolément une importance exceptionnelle. On disait, en Égypte comme dans beaucoup d'autres pays, le « bandeau » pour la couronne, et la fête du couronnement et des répétitions du couronnement s'appelait la « fête du bandeau », « fête *sed* ou *seshed* » ; le même nom était appliqué, nous le voyons à Deir el Bahari, à la salle de la « grande chambre » où l'on couronnait le roi.

par la queue ou par la bandelette a longtemps été cherchée. Chabas y voyait un pectoral (*Pap.* d'Orbiney, XVII, 4, passage où *seshed* a les déterminatifs dont le second désigne le pavillon où se faisait la cérémonie du couronnement, v. ch. VIII); Le Page Renouf, un collier (cité par de Horrak, *P. S. B. A.*, t. XII, p. 49). Le mot *seshed* de la stèle de Kouban où l'on dit de Ramsès II « qu'il s'est levé avec le bandeau et les deux plumes » (l. 8) était traduit « diadème » par Chabas et de Horrack. M. Maspero a traduit dernièrement « fête *sed* » par « fête de la ceinture », parce que c'était alors qu'on « *ceignait* le diadème au roi » (*Journal des Savants*, 1899, p. 412). — Le sens véritable me semble avoir été donné par Piehl (*P. S. B. A.*, XIII, p. 564) qui traduit « le bandeau, le bandeau royal qui occupe le front de Râ » (*Pépi Ier*, l. 89-90, interprétation que Piehl a soutenue à nouveau au *Sphinx*, (V, p. 30-31). Je puis citer des textes qui impliquent formellement la traduction « bandeau ». Dans un fragment d'inscription, provenant d'Abydos (*R. I. H.*, pl. 29, l. 1, et *Recueil de travaux*, XI, p. 90-91). Ramsès II, dit : « J'ai purifié la tête d'Horus quand il a pris son bandeau qui maintient ses deux plumes », ou « avec lequel il maintient ses deux plumes »); un texte donné par Brugsch (*Thesaurus*, p. 755, n° 17 *a*) dit Amon-Râ qu'il « est illustre par son diadème à deux plumes stable sur sa tête, scellé par le bandeau » ; le dieu porte le mortier à deux plumes et les deux brides du bandeau sortent derrière et flottent sur son dos. On s'explique maintenant que la stèle de Kouban, associe *seshed* aux deux plumes .

Le déterminatif de la queue s'explique parce que le bandeau,

Dans la « salle de la fête *sed* deux pavillons étaient dressés, symbolisant l'un le siège des pays du Sud, l'autre le siège des pays du Nord. Deux prêtres porteurs des masques d'Horus et Sit, les dieux du Sud et du Nord, introduisaient le roi dans le pavillon du Sud, et, debout à ses côtés, le coiffaient de la mitre blanche [hiéroglyphe], symbole de la royauté méridionale : ils disaient tous deux à la fois : « J'établis pour toi ta dignité de roi du Sud (*souton* [hiéroglyphes]) qui se lève sur le

comme d'ailleurs les couronnes elles-mêmes, était identifié à l'uræus qui ceint le front de Râ (d'où le texte de *Pépi Ier*, l. 89-90 cité plus haut). Le texte de Kouban nous donne l'uræus soleil comme déterminatif de *shed* [hiéroglyphe] (l. 8). Le décret de Canope explique tout au long cette allégorie, à propos de la couronne de Bérénice : c'est une couronne en forme d'aspic (ἡ ἀσπιδοειδὴς βασιλεία, l. 62), composée de deux épis et d'une uræus ([hiéroglyphes] l. 31), on y ajoute un sceptre de papyrus « autour duquel s'enroulera la queue *sed* de l'uræus » ([hiéroglyphes] l. 31-32; ἡ οὐρὰ τῆς βασιλείας ἔσται περιειλημμένη, l. 63). — Le bandeau *sed* affermissait le pschent, les deux plumes, de la couronne des rois et des dieux, comme la queue *sed* de l'aspic (le grec dit : « la queue de la couronne ») consolidait les épis et le sceptre de papyrus de la couronne de Bérénice.

Nous reproduisons (fig. 14) le bandeau royal trouvé sur la tête de la momie d'un roi Antef (XIe dynastie) et conservé actuellement au Musée de Leyde. Il se compose de l'uræus divine, dont le corps stylisé forme le lien du bandeau tandis que la queue nouée en devient le nœud. Il semble certain que ce soit le bandeau *sed* lui-même. L'uræus est en or, le bandeau en argent doré; les petites perles du pourtour sont en terre émaillée jaune et verte, les pendeloques en verre coloré (Leemans, *texte*, p. 18).

Porté seul ou associé au casque, au pschent, aux couronnes diverses, le bandeau retombe en queue sur la nuque jusqu'à mi-épaule (cf. *Abydos*, I, pl. 23). C'est pour cela qu'aux rituels du culte divin (*Abydos*, appendice A, pl. 7, l'officiant, qui est le roi, se présente devant le dieu « la bandelette au cou et le bandeau sur le dos » [hiéroglyphes] (var. [hiéroglyphe]) [hiéroglyphes]. Cf. *Rituel du culte divin*, p. 168.

trône de l'Horus guide de tous les vivants, éternellement et à jamais » (fig. 15). — Ceci fait, Horus et Sit conduisaient processionnellement le roi dans le pavillon symétrique du Nord, et lui remettaient la couronne rouge [hieroglyph] (fig. 16), en prononçant la même formule où le mot « roi du Sud » était rem-

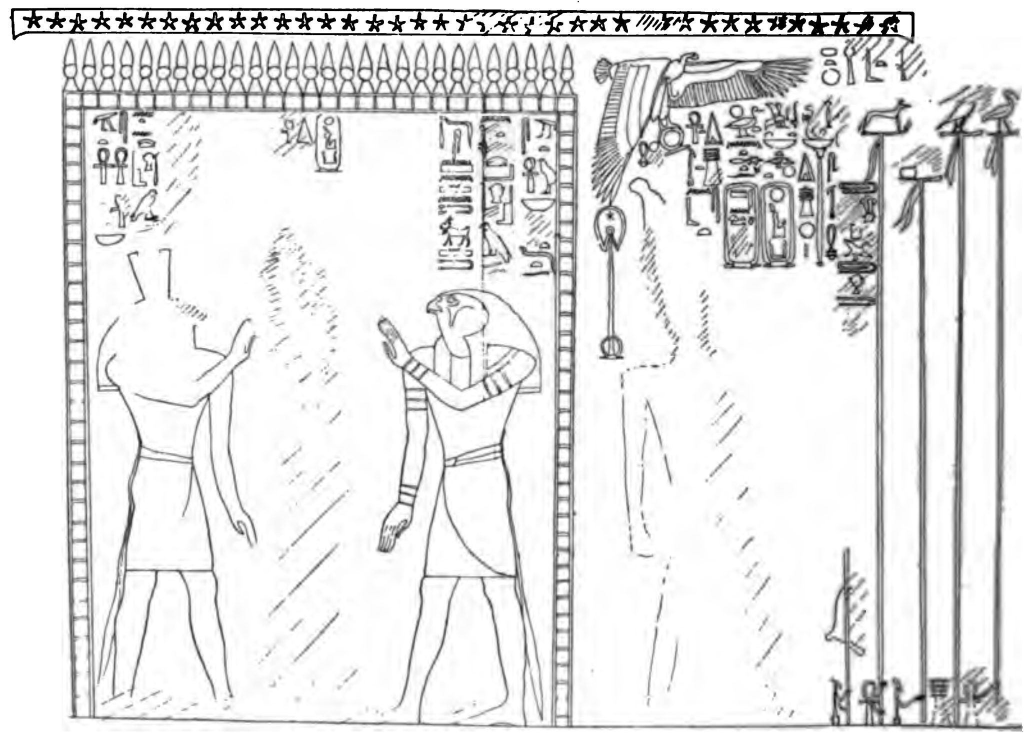


Fig. 15. — Le roi, couronné dans le pavillon du sud par Horus et Sit (*souton khâ*), fait le tour derrière le mur (*rer ha*) (*Deir el Bahari*, t. II, pl. LXIV).

placé par « roi du Nord » ([hieroglyph] *bàït*). Dans chacun des pavillons le roi prenait place sur le trône ; aussi le déterminatif habituel de la fête *sed* est-il un pavillon muni de deux trônes [hieroglyph] sur chacun desquels siège une figure du roi couronnée l'une de [hieroglyph], l'autre de [hieroglyph]. Cette première cérémonie achevée, le roi,

coiffé des deux couronnes réunies, le *pschent*, [hiéroglyphes] « allait et venait vers sa chambre de la salle des fêtes *seshed* » précédé des enseignes divines ([hiéroglyphes] cf. p. 100). On remarque aux mains du roi les armes

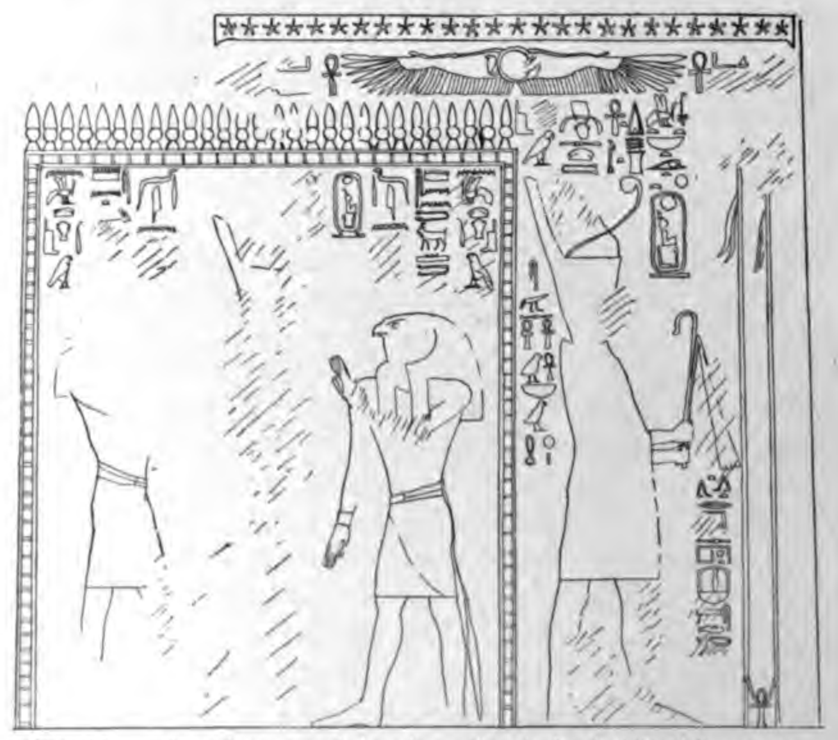


Fig. 16. — Le roi, couronné dans le pavillon du Nord (*bâït khâ*) « va et vient vers la chambre de la grande salle des fêtes *seshed* » (*Deir el Bahari*, III, pl. LXIV).

divines symboliques, croc [hiéroglyphe], fouet [hiéroglyphe], sceptre [hiéroglyphe], qui lui ont été remis en même temps que les couronnes. On disait du roi, après la double cérémonie qu'il avait fait son « lever de roi du Sud » [hiéroglyphes] (*souton khâ*) et son « lever de roi du Nord »

(*bàït khâ*). La division historique primitive des deux pays explique ce couronnement en partie double, ainsi que les rites du *sam taouï* et du *rer ha* dont il va être question. Notons que le Sud a toujours le pas sur le Nord en ces cérémonies et dans le protocole royal : c'est sans doute par égard pour le plus ancien domaine des rois d'Égypte.

2° Au couronnement, d'après le texte cité plus haut qui énumère les cérémonies, succédait la « réunion des deux régions » *sam taouï*. Les tableaux consacrés à sa description manquent à Deir el Bahari[1], mais on peut reconstituer la scène du *sam taouï* d'après les tableaux consacrés à la fête *sed* (renouvellement du couronnement) dans le temple de Séti Ier à Abydos. Le roi était assis sur un trône placé le plus souvent entre deux sièges où les déesses des couronnes solaires Nekhabit d'El-Kab (personnifiant l'Égypte du Sud) et Ouazit de Bouto (personnifiant l'Égypte du Nord), s'installent à ses côtés. Les déesses croisaient leurs bras sur le dos du roi pour les passes de protection magique, et voici leurs paroles d'après un tableau d'Abydos. *Ouazit* : « Mes deux bras sont derrière ta tête pour ta vie et ta force, ô roi Séti ». *Nekhabit* : « Mes deux bras pour ta protection embrassent tes chairs, maître des deux terres, ô Séti ! » Cependant sous le trône royal ont été disposés des lotus, plantes du Sud, et des papyrus, plantes du Nord ; elles sont réunies entre elles par des liens sortant d'un pilier *sam* (réunion) et deux dieux, ordinairement Horus et Sit, les maîtres des deux Égyptes (à Abydos, Sit est remplacé par Thot), serrent des deux mains et maintiennent du pied les nœud qui assemblent les lotus et papyrus autour du pilier symbolique *sam*[2] (fig. 17).

1. Une légende d'un tableau détruit (*Text*, p. 4) nous apprend qu'Horus et Sit, Nekhabit et Ouazit, apportaient à la reine « les deux couronnes et les deux terres ».

2. Sur ce pilier, cf. E. Soldi, *La langue sacrée*, III, p. 101 sqq. Sur le lotus et le papyrus, cf. V. Loret, *L'Égypte au temps des Pharaons*, p. 106 sqq.

Voici ce que disent les dieux. *Horus* : « Je lie les deux terres (*sam taouï*), sous toi, à tes pieds, Horus maître-du-palais (le roi), pour que viennent à toi les Anou de la Nubie, les Méridionaux de l'Éthiopie, et que ta Majesté soit stable au faîte de son *serekh*, comme Toum est prospère dans Héliopolis !.... »

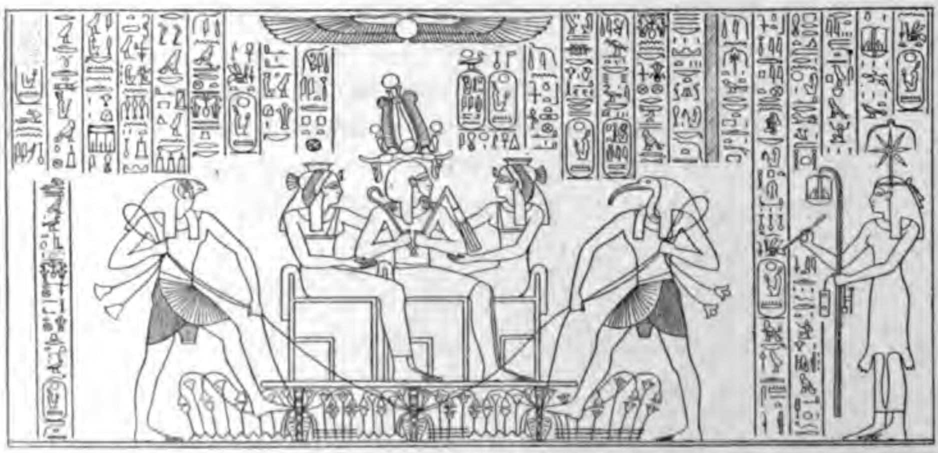


Fig. 17. — Horus et Thot réunissent les deux régions (*sam taouï*) sous les pieds du roi couronné (*Abydos*, I, pl. 31 *a*).

Thot : « O mon fils, seigneur des couronnes, Séti, je lie pour toi le lotus et le papyrus (le Sud et le Nord), pour t'amener les deux terres à toi qui possèdes la voix créatrice et tous les pays de plaine et de montagne, sous les pieds de ta Majesté, à jamais. » Et la déesse Safkhit « rédige le décret d'investiture tel qu'il est sorti de la bouche de Râ », et inscrit le nom de Séti pour des années innombrables dans les livres divins. Une légende résume le tout : « Voici qu'Horus, fils d'Isis, lie le lotus et le papyrus, le Sud avec le Nord, sous le trône de son fils Séti, à jamais[1]. »

C'est sans doute après la remise du pschent, du croc et du

1. *Abydos*, I, pl. 31 *a*. — Parfois le roi est debout ou à genoux sur le *sam* (fig. 22). Pour l'époque gréco-romaine, *cf. L. D.*, IV, pl. 15, 30, 57, 69, 76, 90, où le roi est souvent assimilé au dieu *Horus sam taouï*.

fouet, qu'on célébrait le *sam taouï*, car le roi y est toujours représenté couronné et muni des insignes royaux, tel qu'il sort des naos à Deir el Bahari.

3° La troisième cérémonie était celle de « faire le tour derrière le mur » (*rer ha ànbou*)[1]. Il semble bien qu'elle était figurée à Deir el Bahari et que des traces de la représentation se découvrent entre les deux naos où a eu lieu la remise des couronnes : on y devine la silhouette d'Hâtshopsitou qui marche solennellement, précédée des quatre enseignes divines lesquelles n'ont d'autres porteurs que les hiéroglyphes de la vie, de la force et de la stabilité .

1. L'expression *rer ha ànbou* est traduite par Naville « faire le tour du mur du Nord » (*Recueil de travaux*, XXI, p. 114; *Deir el Bahari*, III, texte p. 8), en attribuant à *ha* la valeur symbolique fréquente « nord ». J'objecterai à cette traduction, que l'orthographe correcte de « mur nord » serait , de même que dans la formule « les dieux de la partie nord » (*Deir el Bahari*, III, pl. LX, voir quantité d'exemples, *Abydos*, I, pl. 4). Maspero interprète « faire le tour extérieur du mur » (*Journal des Savants*, 1899, p. 411, n. 1); sans doute, ce savant prête au mot la signification « derrière », qu'il a, par exemple dans la locution si fréquente « lancer le fluide *sa* derrière quelqu'un (*Deir el Bahari*, II, pl. XXXVII, XL, XLIII, LI, etc.); dans ce cas, on dit que la main de celui qui jette se met « derrière la tête » de qui reçoit le fluide (*Abydos*, I, pl. 21 *a*). Il me semble donc plus littéral de traduire « faire le tour derrière le mur ». On verra plus loin, p. 98, que le but de ce rite était de faire la ronde autour et d'assurer la possession des naos d'Horus et de Sit, c'est-à-dire autour du temple symbolisant le monde. Le mot entre aussi en composition dans des termes tels que

On lit encore au-dessus du cortège un fragment de légende (fig. 15) ... [1]..... qui, tout mutilée qu'elle soit, suffit à nous montrer que cette procession faisait le tour derrière le mur. Dans aucun autre texte relatif à un couronnement la cérémonie du *rer hâ ànbou* n'est décrite plus longuement ni plus clairement, et il serait difficile d'en comprendre le sens précis si nous n'avions à notre service des textes du culte funéraire et du culte divin où mention en est faite. Quand le mort, devenu dieu, reçoit les insignes et les pouvoirs de la royauté, on lui adresse les paroles suivantes : « Tu t'es assis sur le trône, tu as en main les sceptres..., tu fais le tour des demeures d'Horus, tu fais le tour des demeures de Sit » (...)[2]. Effectivement, à Deir el Bahari, la procession du tour du mur, figurée entre les deux naos où Horus et Sit ont couronné le roi, semble en faire extérieurement le tour; ce serait donc une prise de possession des régions du Sud et du Nord.

ànbou ha « mur de derrière » et ... « salle de derrière (Brugsch, *Wört. Suppl.*, 773). — Ces expressions ont-elles quelque rapport avec notre *rer ha ànbou*? Dans le récit d'intronisation d'Horemheb, le roi, dès qu'il a reçu ses noms divins « sort vers la salle de derrière dans la maison du roi » (... , l. 19-20) précédé par Amon, qui va le recevoir dans ses bras; il y a donc dans la partie du temple réservée au roi une « salle de derrière ». Peut-être était-ce là qu'on exécutait la procession derrière le mur du sanctuaire, dans le but d'assurer sa sauvegarde. — A Bubastis, il y avait aussi la « salle de derrière », avec le déterminatif du mur ... (Naville, *Festival hall*, pl. XXIII, nº 7 et dans le temple d'Abydos, il y avait l'« édifice de derrière », du Sud et du Nord ... (*Abydos*, I, 35 *b*).

1. *Deir el Bahari*, III, pl. LXIV.

2. *Pyr. d'Ounas*, l. 207-208. D'autres textes cités en variante par M. Maspero donnent ... *pakhrer* au lieu de ... *rer*.

D'autre part, dans le rituel du culte divin, le dieu à qui l'on a renouvelé ses pouvoirs divins et royaux, exécute la même procession mystique : tantôt c'est dans l'intérieur du sanctuaire, le long des murs qui entourent le naos; tantôt c'est autour du temple lui-même, le long des murs de l'édifice entier. J'ai exposé ailleurs le sens de cette cérémonie : on fait « circuler » le dieu, le mort, le roi, incarnation du soleil, comme circule le disque dans le ciel [1]; on assure leur marche journalière contre les éclipses, et tous les troubles célestes que Sit-Typhon, l'ennemi toujours embusqué sur la route du soleil, suscite journellement; et comme preuve de la victoire du dieu, du mort, du roi identifiés au soleil, on immole aux grands jours de fête un âne, animal typhonien, sur leur passage [2]. Tel est le rite développé; au couronnement royal, on n'en a gardé que la procession, la ronde vigilante du roi derrière le mur des naos d'Horus et de Sit.

Ces trois cérémonies, qui constituent ce que le texte de Deir el Bahari appelle « la remise des couronnes par les dieux » (cf. p. 86), étaient certainement en usage dès les premières époques connues de la civilisation égyptienne. La pierre de Palerme mentionne parmi les fêtes royales : 1° les [hiéroglyphes] *souton khâ* et les [hiéroglyphes] *bâït khâ*, c'est-à-dire la remise des couronnes du Sud et du Nord dans les deux naos; 2° le [hiéroglyphes] *sam taouï*, la réunion des deux régions sous le trône du roi; 3° le [hiéroglyphes] *rer ha ànbou*, le tour derrière le mur [3]. Ces rites y sont nommés à l'occasion de fêtes

1. Cf. *Le rituel du culte divin*, p. 91.

2. Brugsch, *Thesaurus*, p. 1142 sqq. *Die Procession « um die Mauern »* [hiéroglyphes].

3. A. Pellegrini, *Nota sopra un'iscrizione egizia del Museo di Palerma* ol. I. — Cf. Ed. Naville, *Les plus anciens monuments égyptiens* (**Recueil de** t·avaux, XXI, p. 113 sqq. et XXIV, p. 119), un des monuments du roi ar-

seshed et célébrés pour des rois dont les noms se retrouvent en partie dans les tombeaux archaïques d'Abydos et d'Hiéraconpolis, et, de fait, le titre de que portent ces rois, les représentations de la fête *sed*, répétition du couronnement, qu'on trouve sur des plaquettes de schiste à Abydos comme à Hiéraconpolis [1], la mention du *sam taouï* qui existe sur un vase d'Hiéraconpolis au nom du roi Khâsakhem-Besh [2], confirment assez le témoignage du calendrier de Palerme. A l'autre extrémité de l'histoire de l'Égypte, pendant la période gréco-romaine, les nombreux exemples de remises solennelles des couronnes, de *sam taouï*, les textes relatifs aux processions du *rer ha*, témoignent aussi que les cérémonies religieuses du couronnement royal ont été célébrées pour les Ptolémées et les Césars.

4° Au sortir de la triple cérémonie qui vient d'être décrite, le roi n'était point encore laissé à lui-même. D'après le témoignage du texte d'Horemheb, le dieu Amon accompagna son fils dans « le tour derrière le mur », et « le tenant devant lui, il embrassa les beautés de celui qui s'était levé avec la couronne, pour lui transmettre (en héritage) le circuit du disque solaire et (mettre) les neuf arcs (peuples étrangers) sous ses pieds » [3].

Il me semble qu'il s'agit ici d'un rite complémentaire des cérémonies précédentes : après le sacre par Horus

chaïque Ahà nous montre une enceinte fortifiée avec le signe à l'intérieur (Petrie, *Royal Tombs*, II, pl. III, 2) ; ce serait déjà une indication du rite de *rer ha*.

1. Voir plus loin, ch. VIII.
2. Quibell, *Hierakonpolis*, I, pl. XXXVII-XXXVIII. Cf. p. 106.
3. Brugsch, *Thesaurus*, p. 1077,



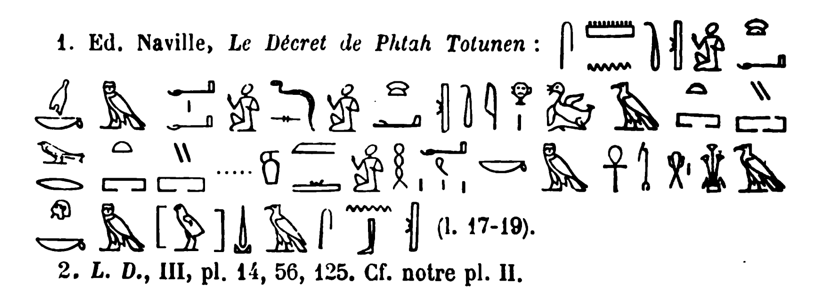
(l. 19-20).

et par Sit, le roi était conduit au sanctuaire du dieu principal : mis en présence de la statue divine, celle-ci le prenait dans ses bras et lui affermissait le diadème sur la tête. C'est à ce sujet que le dieu Phtah dit à Ramsès II et à Ramsès III : « J'ai établi ta couronne de mes propres mains, quand tu t'es levé sur le trône de la « grande chambre » (*pa our*)...; j'ai embrassé tes chairs, en leur donnant la vie et la force, le fluide de vie derrière toi, c'est-à-dire la quiétude et la santé[1]... »

Pour cette entrevue avec le dieu principal, le roi quittait le *pa our* et se rendait au sanctuaire du dieu en cortège solennel, précédé des enseignes divines, tenu en main par les prêtres qui jouaient le rôle des dieux; il revenait du sanctuaire, l'entrevue finie, avec la même pompe (pl. II). C'est ce que les textes appellent faire la « royale montée » *souton bes*, ou, avec plus de précision : « faire allée et venue, royale montée vers le temple de son père » ()[2].

La « royale montée » apparaît toujours dans les cérémonies commémoratives du couronnement (cf. ch. VII et VIII); le texte d'Horemheb la mentionne formellement lors de l'intronisation réelle de ce roi (l. 14); à Deir el Bahari, elle était certainement représentée dans la partie aujourd'hui détruite, car on a conservée (fig. 16) au-dessus de la figure de la reine sortant des pavillons du couronnement, la lé-

1. Ed. Naville, *Le Décret de Phtah Totunen* :



(l. 17-19).

2. *L. D.*, III, pl. 14, 56, 125. Cf. notre pl. II.

gende « allée et venue vers sa chambre de la salle de la fête *seshed* » qui indique le moment du départ du cortège royal. Il reste aussi la dernière scène qui a seule été respectée parmi les tableaux qui suivaient le couronnement. Nous y apercevons Amon assis dans un naos et tendant le bras avec le geste du dieu qui donne le signe de vie au Pharaon. Hâthsopsitou, couronnée du Pschent, armée des sceptres et , dans le costume qu'elle avait en sortant des salles du couronnement, est devant son père. Nul doute qu'elle ne soit venue pour l'embrassement divin dont parle le texte d'Horemheb ; Amon lui tient, en effet, un discours où se retrouvent les expressions mêmes déjà citées plus haut : « Je t'ai donné toutes les terres, toutes les montagnes, tout ce qu'entoure l'orbe du soleil dans le ciel — tout cela est sous l'empire (litt. le siège) de ta face... » Entre le dieu et la reine, le dieu-prêtre Anmoutef proclame que la reine « s'est levée sur le trône d'Horus, qu'elle guide tous les vivants et qu'elle vivra dans l'abondance, elle et son double, éternellement[1]. »

L'embrassement du roi par le dieu servait donc de consécration définitive; on verra au chapitre V quelle est l'importance de ce rite : il nous suffira de dire dès maintenant que le « fluide de vie » venait au Pharaon des bras du dieu et que le mot « embrasser » a fini par signifier « consacrer, couronner, diviniser »[2]. A ce moment-là le dieu « établissait la couronne » sur la tête du roi (pl. II) et le don du diadème suffisait aussi à donner à la personne royale un caractère sacré (voir chap. V)[3].

Notons qu'au début du couronnement d'Hâtshopsitou,

1. *Deir el-Bahari*, III, p. LIX.
2. Voir à ce sujet *Rituel du culte divin*, p. 100, n. 4.
3. *Rituel du culte divin*, p. 95, 99.

Thoutmès I lui avait déjà transmis la dignité suprême par un embrassement : la répétition de ce rite par le dieu principal était obligatoire pour consacrer la royauté du Pharaon dans le monde des dieux comme dans le monde terrestre.

De même la rédaction du « nom royal » (*ran our*) ou du protocole (*nekheb*) ne devenait définitive que si la chancellerie divine collationnait et transcrivait les actes dressés par les scribes royaux au début de la cérémonie. Dans toutes les

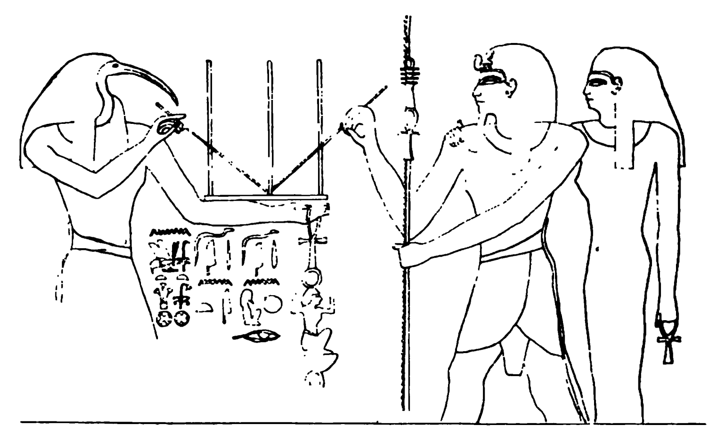


Fig. 18. — Thot et le Pharaon rédigent ensemble la charte divine d'intronisation (*L. D.*, III, 55 *b*).

scènes où le dieu couronne le roi, on voit Thot « le maître de la maison des livres divins » et Safkhit « la maîtresse des registres divins » inscrire les noms royaux sur les actes authentiques déposés aux archives célestes (fig. 18) : « ils établissent le bon acte (*smen genitou*[1]) de vie et de force » pour le roi, de même qu'au moment de l'accouchement, ils avaient dressé l'acte de naissance du Pharaon (p. 57). Souvent aussi on conduisait le

1. *L. D.*, III, 55 *b*; cf. *Deir el Bahari*, III, pl. LX et LIX. Sur *genitou*, voir *Ä. Z.*, 1867, p. 50. Pour la période ptolémaïque, cf. *L. D.*, IV, 11 *c*, 21.

roi[1] vers l'arbre sacré *àshed* et les dieux inscrivaient le nom royal sur ses feuilles[2] (fig. 19) : c'était un présage de vie et de force pour le Pharaon, auquel *Thot* assignait des années de règne éternelles (cf. pl. II). C'est probablement à ce moment encore, que les scribes divins étaient censés ré-

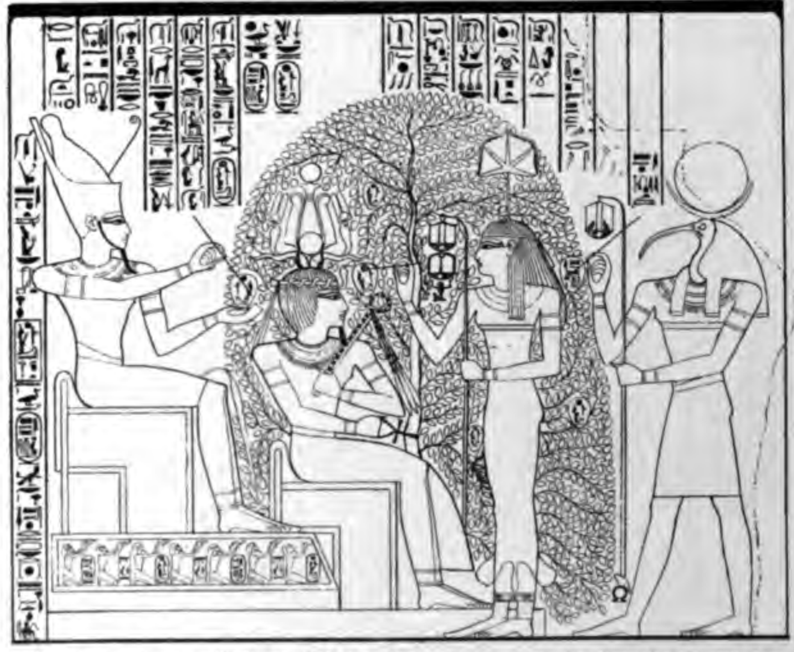


Fig. 19. — Amon, Thot et Safkhit écrivent le nom de Ramsès II sur les feuilles de l'arbre *àshed* et l' « établissent » pour une durée éternelle (d'après *L. D.*, III, pl. 169; cf. pour Ptolémée IV, *L. D.*, IV, 17 *b*).

diger ces décrets de Râ, que nous avons déjà mentionnés, par lesquels le dieu faisait une donation authentique (*àmit pou*) de son patrimoine à son fils Horus (le roi)[3].

1. *L. D.*, III, 37 *a*.
2. Voir à ce sujet l'article de Lefébure, *Sphinx*, t. V, p. 7.
3. Voir plus haut p. 17, n. 2. Au temple d'Edfou, on trouve à côté de la scène du lancer des oiseaux pour Horus, un « décret de Râ » [hiéroglyphes] par lequel le dieu donne à son fils, auquel Pharaon s'as-

Il semble aussi que divers rites complémentaires pouvaient s'intercaler à ce moment. L'allaitement du candidat royal par la déesse-mère est souvent représenté dans les cérémonies similaires que je décrirai aux chapitres VII et VIII, et j'ai déjà cité (p. 64) la formule très fréquente que l'on grave en pareil cas au-dessus du tableau. Peut-être enfin faut-il ajouter aux tableaux du couronnement royal de Deir el Bahari et



Fig. 20. — Le lancer des quatre oiseaux lors du couronnement d'Horus (*L. D.*, IV, 57 *a*).

d'Abydos (qui d'ailleurs sont mutilés et incomplets) une cérémonie symbolique qui s'était conservée dans la panégyrie du dieu Min[1]. A un moment de la fête on « donnait la voie » à

simile, les deux parties de l'Égypte et les pays étrangers (*Edfou*, II, p. 13). De même lors de la fête *sed* de Ramsès II et Ramsès III, le dieu Phtah donne par décret la royauté à ces pharaons (cf. p. 5, n. 1). Il n'est pas douteux que des actes similaires fussent rédigés lors du couronnement initial du roi.

1. On trouve les fêtes de Min au Ramesséum (*L. D.*, III, 163) et à Médinet-Habou (*L. D.*, III, 212 *b*). On lançait aussi les quatre oies lors de la grande panégyrie d'Horus d'Edfou (Brugsch, *Die Festkalender*, p. 13, pl. VII, 19-12; cf. Rochemonteix-Chassinat, *Edfou*, II, p. 14-15) et pendant

quatre oies (personnification des quatre fils d'Horus) qui s'envolaient aux quatre coins de l'horizon ; chacune était interpellée en ces termes : « Allez au Sud (ou au Nord, Est, Ouest) dire aux dieux du Sud (Nord, Est, Ouest) qu'Horus fils d'Isis a pris la grande couronne double et que le roi du Sud et du Nord N... a pris la double couronne » (fig. 20). Si l'on récitait ces formules et si l'on lançait les oiseaux au cours de cérémonies où, comme nous le verrons plus loin, les rites de l'intronisation étaient répétés, on doit supposer qu'au jour du véritable couronnement ces rites étaient exécutés pour la première

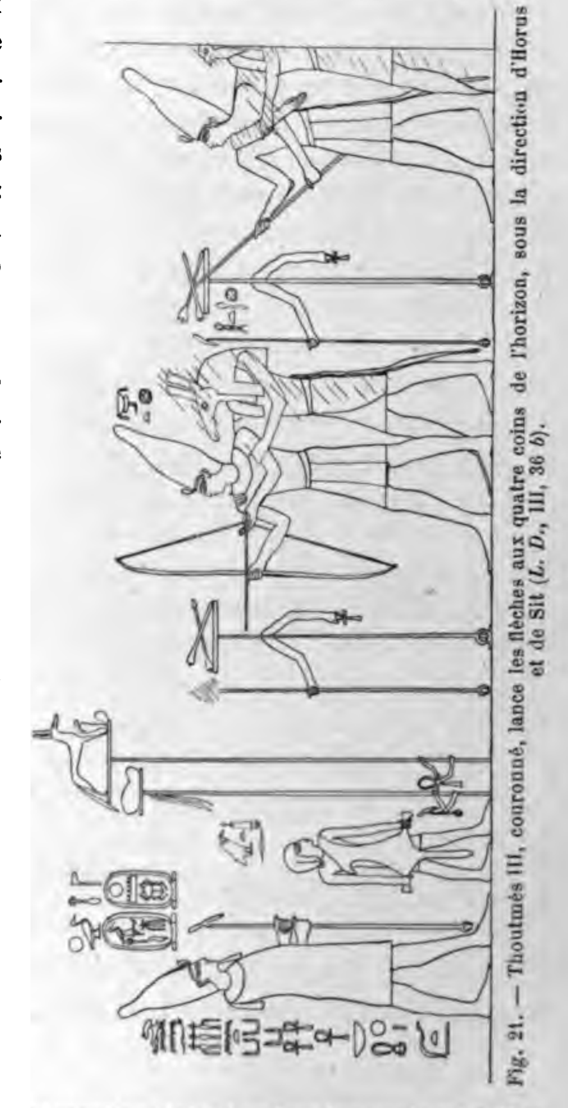


Fig. 21. — Thoutmès III, couronné, lance les flèches aux quatre coins de l'horizon, sous la direction d'Horus et de Sit (*L. D.*, III, 36 *b*).

les rites de la veillée d'Osiris à Dendérah (*L. D.*, IV, 57 *a*) ; c'est notre fig. 20). Voir aussi Daressy, notice de *Médinet Habou*, p. 7 et mon *Rituel du culte divin journalier*, p. 28.

fois. A Deir el Bahari on constate la présence de génies du Sud et du Nord qui proclament dans les deux régions le « lever du roi sur le trône d'Horus des vivants[1] » ; ailleurs le candidat royal se présente à la divinité tenant par les ailes un oiseau qui semble prêt à prendre son vol[2] : peut-être avons-nous là une indication des cérémonies dont nous avons ailleurs l'exposé détaillé. Je ferai la même hypothèse pour un rite qui accompagne à Edfou le lancer des oiseaux : le roi prenait un arc et tirait une flèche à chacun des quatre points cardinaux ; la scène est représentée à Karnak pour le compte de Thoutmès III, lors d'une célébration de la fête *sed*. Il est probable qu'au jour de l'intronisation on exécutait pour la première fois le tiré des flèches[3].

VI. Les rites du couronnement que nous avons résumés d'après des documents qui datent de l'époque classique de la

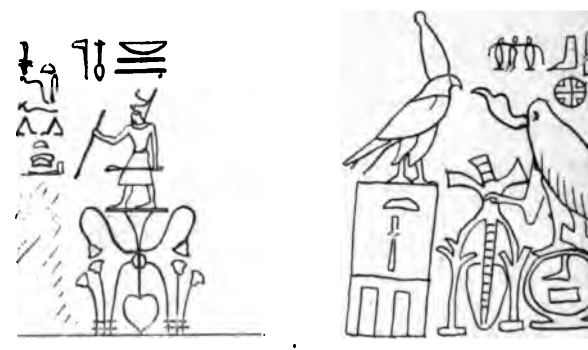


Fig. 22. — Le *sam taouï* de Pépi I (*L. D.*, II, 116).

Fig. 23. — Nekhabit donne le *sam taouï* à Khâsekhem (Quibell, *Hierakonpolis*, pl. 38).

civilisation égyptienne, sont d'une très haute antiquité. Les monuments archaïques nous en énumèrent déjà les différentes

1. *Deir el Bahari*, III, pl. LX.
2. *L. D.*, III, 122 *b* (Horemheb).
3. Brugsch, *Die Festkalender*, p. 13 et pl. VII, l. 22-23 ; la figure 21 reproduit la scène de Karnak. Il semble que cette cérémonie ait pour but de définir le pouvoir qu'a Pharaon-Horus de lancer, comme le soleil, ses rayons dans les quatre parties du monde.

scènes : le « lever du roi du Sud » (*souton khâ*), le « lever du roi du Nord » (*bâït khâ*), le *sam taouï*, le *rer ha*, ainsi que la « royale montée » vers le dieu principal[1]. D'autre part, nous possédons des représentations très anciennes de la fête *sed*, qui reproduit les cérémonies d'intronisation : il y a donc lieu d'admettre que dès l'époque archaïque les rois d'Égypte étaient couronnés de la même façon que les Thoutmès ou les Ramsès. D'ailleurs, nous verrons plus loin (chap. V et VIII) que les mêmes rites, appliqués aux dieux et aux morts osiriens[2], sont mentionnés dans les rituels des Pyramides, les plus anciens textes religieux qui nous soient parvenus.

A l'autre extrémité de l'histoire d'Égypte, les cérémonies traditionnelles du couronnement se retrouvent encore. On sait que les Ptolémées se faisaient introniser à Memphis[3], dans le sanctuaire de Phtah : la remise des couronnes, l'embrassement du jeune roi par son père en cas d'association au trône, la « royale montée » et l'embrassement du dieu principal étaient encore les principaux épisodes de l'intronisation[4]. Dans le royaume théocratique d'Éthiopie, fondé par les grands-prêtres de Thèbes réfugiés à Napata, le choix du

1. Voir ce qui a été dit plus haut, p. 98. Le plus ancien exemple que je connaisse de la « royale montée » est celui que mentionne la fig. 22 dont la légende se traduit « le roi lui-même va et vient et se lève en roi... ». Il s'agit de Pépi Ier, qui est représenté debout sur le *sam taouï*. La figure 23 d'après des vases d'Hiéraconpolis est le plus ancien témoignage du *sam taouï*.

2. Voir aussi ce qui a été dit plus haut p. 97 au sujet du *rer ha*.

3. Décret de Rosette, *texte hiér.*, l. 8 (cf. *Recueil*, t. VI, p. 12, l. 44); *texte grec*, l. 44.

4. *Rosette*, l. 8. Le roi Ptolémée V était coiffé du pschent, quand, dans le temple de Phtah à Memphis, « on fit pour lui les rites de la royale montée au temple lorsqu'il prit sa grande fonction » (ὅπως συντελεσθῇ τὰ νομιζόμενα τῇ παραλήψει τῆς βασιλείας). Plus loin il est question des « rites du couronnement du roi du Sud quand il prit la royauté de la main de son

roi était fait par le dieu Amon : les candidats à la couronne défilaient devant la statue dont les bras articulés saisissaient le prince agréable aux prêtres qui disposaient de l'élection. Avec cette déformation, l'importance de la « royale montée » du Pharaon au temple n'est que plus expressive : même avant la toute-puissance dans l'État de la classe sacerdotale, le Pharaon n'était reconnu roi d'Égypte qu'après avoir reçu les couronnes et les chartes d'avènement de la main des dieux[1].

VII. Jusqu'ici le Roi n'a fait que recevoir; il lui reste à rendre aux dieux les bienfaits dont il a été comblé. Les faveurs divines n'étaient prodiguées qu'à condition de réciprocité.

père » [hieroglyphs] (l. 10; cf. *grec*, l. 46 παρέλαβεν τὴν βασιλείαν παρὰ τοῦ πατρὸς). Mêmes expressions au décret de Canope, *texte hier.*, l. 3-4 ; *texte grec*, l. 6); sur le sens précis de la formule « de la main de son père » voir Révillout, *Revue Égyptologique*, III, p. 1 sqq...); j'y vois une allusion à la cérémonie de l' « embrassement » tel qu'il est représenté à Deir el Bahari. — « L'embrassement » par le dieu était encore le procédé de consécration usité à l'époque ptolémaïque : la stèle de Mendès appelle « embrassement » [hieroglyphs] la consécration et l'intronisation par Ptolémée III du bélier de Mendès (l. 8) et l'on rend les mêmes honneurs royaux et divins à Arsinoé, première femme du Pharaon (l. 12; — Brugsch, *Thesaurus*, p. 630). Le voyage d'Alexandre à l'oasis d'Amon pour voir son père et recevoir de lui la couronne, n'est qu'un développement de la cérémonie traditionnelle de la « royale montée au temple » (cf. Maspero, *Comment Alexandre devint dieu en Égypte*, ap. Annuaire de l'École des Hautes-Études, 1897). — Polybe mentionne l'apposition des couronnes aux enfants royaux mineurs (*Frag. Hist. græc.*, II, p. XXVII), avant même le moment où l'on pouvait célébrer l'intronisation Ἀνακλητήρια (Polybe, XXVIII, 10, 8 et XVIII, 38, 3). On trouvera la « royale montée » d'Auguste dans *L. D.*, IV, 71 *a*.

1. Le témoignage de Diodore (III, 5) sur ce procédé d'intronisation des rois éthiopiens est confirmé par les monuments des rois éthiopiens, *stèle de l'intronisation*, *stèle de Nastosenen* étudiées par Maspero (*Études de Mythologie et d'Archéologie*, III, p. 135 sqq., p. 260 sqq.) et rapprochées par lui (*ibid.* I, p. 86) du curieux récit fait par Synésius, dans son pamphlet *sur l'Égyptien*, écrit vers la fin du IVe siècle de notre ère.

On ne sait si la visite du roi aux dieux des grands sanctuaires nécessitait toujours un voyage réel, ou si l'on se contentait de conduire Pharaon dans les chapelles que les diverses divinités possédaient dans les temples thébains[1] ; en tout cas, le texte de Deir el Bahari s'exprime comme si le voyage avait été exécuté. « Lorsque Sa Majesté s'en fut au pays du Nord, à la suite de son père Thoutmès Ier, elle alla vers sa mère Hathor qui préside à Thèbes, vers Ouazit, maîtresse de Bouto, vers Amon, maître de Karnak, vers Toum, maître d'Héliopolis, vers Montou, maître de la Thébaïde, vers Khnoumou, maître de la cataracte, vers le Chef de tous les dieux qui sont dans la Thébaïde, vers tous les dieux du Sud et du Nord. Charmés par elle, ils la guidèrent sur les bons chemins, ils vinrent en lui apportant toute vie, toute force dont ils disposent, et ils lancèrent leur fluide magique derrière elle, se devançant l'un l'autre, en tournant derrière elle chaque jour. Et ils lui dirent : « Viens, viens, fille d'Amon-Râ ; nous voyons tes ordonnances dans le pays que tu possèdes ; tu raffermis ce qui allait à sa ruine, tu réalises des fondations dans les temples, tu approvisionnes les tables d'offrandes de qui t'a engendrée[2]... » Des bas-reliefs, malheureusement très mutilés, commentaient ces paroles significatives ; on distingue encore la reine conduite par la main des dieux, dans la position rituelle de la « royale montée » ([hiéroglyphes]) vers les sanctuaires ; elle visite ainsi Toum d'Héliopolis qui lui confirme « les années d'Horus, les portions d'Horus et de Sit, la direction de toutes les terres d'Égypte et de l'étranger[3]. »

1. M. Naville croit à un voyage réel ; M. Maspero suppose une visite aux chapelles des temples thébains (*J. des Savants*, 1899, p. 407) ; l'incohérence de l'énumération géographique des sanctuaires ferait plutôt admettre l'opinion de M. Maspero, mais l'inscription d'Horemheb, citée plus loin, prouve que le voyage réel était fort possible.

2. *Deir el-Bahari*, III, pl. LVII.

3. *Deir el-Bahari*, III, pl. LVIII. — M. Maspero estime (*J. des Savants*,

Les fêtes qui suivent le couronnement d'Horemheb ont le même caractère. « Le ciel est en fête, la terre se réjouit, le cycle des dieux de l'Égypte a la joie au cœur ; et pour ce qui concerne les hommes, ils sont dans les réjouissances, ils s'enivrent (de crier) jusqu'au ciel, grands et petits y prennent leur plaisir ; la terre entière acclame avec allégresse[1]. » Les dieux, en consentant à l'intronisation du roi, lui avaient rappelé que son devoir était de rehausser l'éclat des temples de Karnak, d'Héliopolis et de Memphis[2] ; aussi la fête thébaine n'absorba-t-elle pas toute la générosité royale. « Quand fut achevée cette fête au maître de Louxor, Amon le roi des dieux, on s'en alla heureusement dans la Thébaïde, et Sa Majesté fit voyager en aval et en amont le dieu Horus (son protecteur). — Et dès que le roi eut pris possession de cette terre, il la réorganisa telle qu'elle se trouvait au temps du dieu Râ. Il restaura les temples des dieux depuis les marais d'Adehou (dans le Delta) jusqu'à la Nubie ; il refit toutes leurs statues divines plus nombreuses qu'elles n'étaient auparavant, en plus des embellissements qu'il leur apporta. Râ en poussa des acclamations quand il les vit. Ce que le roi trouva de ruiné d'auparavant, il le remit en place ; il fit cent statues de grandeur naturelle en pierre de prix. Il parcourut les cités où les dieux avaient des édifices dans toute cette terre, et il

1899, p. 407) que la visite aux dieux et les donations que mentionne l'inscription, ont lieu avant l'intronisation, de suite après les purifications initiales, parce que l'inscription du voyage est intercalée entre ces purifications et les parties en lacune qui précèdent les tableaux d'intronisation. — M. Naville au contraire, se demande si le sculpteur a suivi ici l'ordre des faits, et pense que le voyage n'a dû avoir lieu qu'après l'association d'Hâtshopsitou au trône (*Recueil de travaux*, XVIII, p. 94-95). Je partage cette opinion. La reine se présente devant Toum (III, pl. LVIII) avec des noms royaux complets et couronne en tête ; l'intronisation a donc eu lieu. Le texte d'Horemheb, que je cite confirme aussi cette interprétation.

1. Brugsch, *Thesaurus*, p. 1077, l. 20-21.

2. *Ib.*, l. 18.

les dota telles qu'elles l'avaient été au temps de la première Ennéade, et il leur constitua toutes les offrandes journalières et tous les ustensiles nécessaires à leurs édifices, travaillés en or et en argent ; il les munit de prêtres, d'officiants, de soldats d'élite ; il leur fit donation écrite de champs, de bestiaux et les munit de tout ce qu'il convient d'avoir pour adorer Râ à l'aurore chaque jour[1]. »

On voit quelles compensations les dieux attendaient du roi en échange (*r tebou* [2]) de leur patrimoine quand ils le laissaient en héritage à Pharaon. Les dieux avaient désigné d'avance le mortel qui serait roi, ils l'avaient procréé, fait naître, élevé, couronné ; aussi leur élu devait-il avoir véritablement pour eux les soins qu'a un fils pour ses pères. La nativité, l'intronisation faisaient entrer un mortel dans la famille divine : mais c'était pour celui-ci, autant qu'un honneur, une charge dont il avait parfaitement conscience. A la fin du décret de Phtah Totunen, Ramsès II et Ramsès III répondent ainsi au dieu qui a rappelé que ses fils lui doivent leur naissance et leur intronisation : « Tu m'as placé sur ton trône, tu m'as donné par décret ta royauté... tu m'as transmis ce que tu as créé... Pour moi, je renouvellerai tout ce qui est agréable à ton cœur »[3]. — Quelles sont ces obligations

1. Brugsch, *Thesaurus*, p. 1077, l. 21-26.

2. *Tebou* est un des termes techniques qui désignent les taxes payées au trésor royal pour droits de mutation quand le roi constitue un domaine à un de ses sujets (Stèle de Karnak, publiée par Legrain-Erman, *Ä. Z.*, XXXV, p. 14, l. 5 ; cf. *Ä. Z.*, XXXIX, p. 31). Dans l'inscription de l'intronisation (*Deir el Bahari*, III, pl. LXII, l. 32) on dit de même que Pharaon « indemnise » tous les dieux du *sam taouï* (c'est-à-dire qui président à son couronnement) chacun selon sa bienveillance (cf. Maspero, *J. des Savants*, 1899, p. 411, n. 1). Après avoir reçu le patrimoine des dieux, le roi paie les taxes de mutation par ses largesses. Sur le sens de *tebou* voir Brugsch, *Revue égyptologique*, I, p. 23.

3. Ed. Naville, *Trans.*, *S. B. A.*, VII, p. 126, l. 30.

qui incombent au fils des dieux — telle est la question à laquelle il nous faut maintenant répondre.



DEUXIÈME PARTIE

LE ROI PRÊTRE DES DIEUX ET DES MORTS

CHAPITRE IV

Le roi constructeur des temples.

I. Les obligations religieuses du roi envers les dieux sont celles d'un fils vis-à-vis de son père dans la société égyptienne. — II. Identité du personnel dans le culte divin et le culte funéraire. — III. Identité des temples et des tombeaux. Comparaison des noms des temples et des tombeaux. — IV. Comparaison de la disposition générale des temples et des tombeaux : origine commune, la maison humaine. — V. Rites pour la fondation et la consécration des temples. — VI. Rites analogues pour la fondation et la consécration des tombeaux et des maisons humaines. — VII. Conclusion : dédicaces communes des temples et des tombeaux.

I. L'étude des titres portés par les Pharaons, l'examen des cérémonies qui accompagnent leur naissance et leur couronnement nous ont permis de dire que le roi en Égypte était, à tous égards, vis-à-vis des dieux, dans la condition d'un fils par rapport à ses pères. Si nous voulons définir les devoirs qui incombaient à ce fils dans la famille divine, nous pourrons chercher des points de comparaison dans les obligations auxquelles était soumis le fils dans la famille humaine. Chez tous les peuples la société d'en haut n'est que la société d'en

bas idéalisée; c'est en effet le tableau idéal des devoirs d'un bon fils que les Égyptiens ont retracé en définissant les obligations officielles de leur roi vis-à-vis des dieux.

Ces obligations se résument en le culte des dieux, de même que les devoirs du fils se résument en le culte des ancêtres. Le roi et le fils sont par excellence ceux qui « exécutent les rites sacrés[1] », et leurs fondations pieuses couvrent encore le sol de l'Égypte. De tous les monuments construits dans la vallée du Nil il ne nous est resté, sauf rares exceptions, que des temples et des tombeaux; cela tient sans doute à ce que les générations modernes ont délaissé ou respecté les emplacements occupés par les nécropoles et les sanctuaires antiques; mais c'est aussi parce que les matériaux de choix, les prodigalités, les soins pieux étaient réservés à ces monuments. Rien n'était aussi important que leur fondation et leur entretien pour les membres de la famille royale-divine comme pour les membres des familles humaines. Dans le papyrus connu sous le nom de « Maximes d'Ani », on donne ce conseil au fils de chaque famille : « Ah ! fais la libation funéraire à ton père et à ta mère qui sont dans la vallée funéraire. Celui

1. La formule « faire les rites » est si caractéristique qu'elle apparaît maintes fois intercalée, comme titre supplémentaire. dans le protocole officiel des Pharaons : c'est *ar khetou* « faire les choses » « res facere », c'est-à-dire faire les sacrifices. Voir par exemple A. Gayet, *Louxor*, pl. XXVII, fig. 86. La même formule caractérise l'action des prêtres du culte funéraire (par ex. *R. I. H.*, pl. IX). Le titre du rituel du culte divin (voir mon étude sur ce sujet, p. 7) est ainsi conçu « commencement des chapitres des rites divins » *nouter-khetou*. — Une autre formule analogue, *ar khou*, ou *sekhou* « faire les choses utiles, célébrer le service sacré », caractérise le rôle du roi dans le culte divin, et celui du fils dans le ulte funéraire (par ex. *L. D.*, II, pl. 25, 30, 35, 71, etc.).

qui fait cela, certes, son fils le lui fera aussi, pareillement[1]. » Cette perpétuité du culte, le roi la promettait aussi aux dieux. Ceux-ci lui ont donné la vie et la force : « en échange, je célébrerai les rites en tous lieux, véritablement, en toute stabilité et durée, à toujours et à jamais ; tant qu'ils (les dieux) seront sur terre, je les leur célébrerai, moi, le fils du soleil...[2] »

Ainsi, dans les tombeaux, les ancêtres de chaque homme recevaient le culte funéraire de la main de leur fils ; dans les temples les dieux attendaient le culte divin de la main du roi, leur fils aussi. Si cette analogie de principe entre le culte d'état célébré par le Pharaon et le culte de famille célébré par le fils, est confirmée par le détail des cérémonies, nous aurons une indication de première valeur sur l'importance sociale de la filiation qui relie le Pharaon aux dieux.

II. Le personnel qui célèbre le culte funéraire est à comparer tout d'abord avec celui qui officie dans les temples pour le culte divin.

Sur les murs des tombeaux, sur le champ des stèles, sur les feuillets des papyrus, partout où les scènes ritualistiques du culte funéraire rendu aux ancêtres sont représentées, un personnage est mis en évidence qui, le vase à libations, l'encensoir ou l'offrande en main, prononce les formules efficaces devant l'image du père. Ce personnage, pour nous servir de



mots répétés mille fois sur tous les monuments funéraires, est, vis-à-vis du défunt, « son fils aîné, son fils chéri, (né) vraiment de son ventre, celui qui est en son cœur et au siège de son cœur, l'aimé de son père, le favori de sa mère, l'aimé de ses frères et sœurs, celui qui a mis au cercueil son père... » (... ...)[1]. L'épithète « fils chéri » ...[2] *sa mir-f* a ici un sens précis ; de simple terme de tendresse qu'elle était au début, elle devint un titre sacerdotal que portait le fils chargé du culte ou le prêtre de carrière qui remplaça peu à peu le fils dans la célébration des offices. Ainsi s'affirme le caractère officiel du culte filial dans la religion des ancêtres.

Les rituels du culte funéraire et les tableaux des tombeaux nous montrent que le fils est entouré des membres subsistants de la famille pour le service sacré. Au premier rang sa femme (qui est généralement sa sœur), puis ses frères et sœurs et, quand elle vit, la mère, l'épouse du père défunt. Quand les membres de la famille ne célébrèrent plus effectivement les offices, les prêtres et prêtresses de carrière, qui les remplaçaient, prirent leurs noms et leurs titres de parenté, de même que l'un d'eux assume, le cas échéant, le rôle de « fils chéri ». Parmi les membres de la famille[3], sont des « amis » ...

1. Inscription de Zaou, VIe dynastie, *Recueil de travaux*, XIII, p. 66-67. Les exemples de ces titres sont innombrables et de toutes les époques.
2. Sur le sens du titre *sa mir-f* voir Maspero, *Études de mythol.*, I, p. 290, n. 2. — Le groupe ... peut se lire *sa our* ou ... *sa samsou* ; dans les deux cas, le sens est « fils aîné » (cf. Maspero, *Études égyptiennes*, II, p. 22). Voir aussi *Rituel du culte divin*, p. 132, n. 3.
3. Les textes seront cités au chapitre V, quand je parlerai de la famille

[1] *smerou*, des « alliés » *samitou*, puis des clients, des « attachés » [2] *âmakhou*. Joignons-leur les prêtres de profession, « officiants », [3] *kher hebou*, qui, le rouleau de papyrus en main, récitent les formules et indiquent à chacun le geste à faire, la place à prendre; puis des comparses, le *sam* « domestique » ou le *sotem* « auditeur ». Enfin, les funérailles accomplies, des « prêtres du double » *hon ka*[4] étaient chargés de l'entretien de la tombe et du service régulier du culte funéraire.

De la famille humaine, passons à la famille royale : nous

osirienne, à qui s'identifie par le culte, toute famille humaine ou royale. — Cf. Maspero, *Études de mythol.*, I, p. 290-292, d'après le rituel des funérailles.

1. Le fils porte fréquemment le titre *semer n tef* « ami » de son père (*L. D.* II, 12, 15, 34, 42, etc.).

2. Les fils, aînés ou non, sont les « attachés de leur père ». — Voir à ce sujet mon étude sur *La condition des féaux* (*Recueil*, XIX, p. 118).

3. Le fils peut être aussi fréquemment le de son père (voir les nombreux exemples cités par Schiaparelli, *Libro dei funerali*, I, p. 29) — presque toujours le même fils est *semer* de son père. Ces exemples sont généralement empruntés à la famille royale; mais le roi mort redevient un homme soumis aux conditions de tous les hommes (voir ch. VIII); à ce titre le culte familial qu'on lui rend est le même que celui célébré dans toute famille du commun.

4. Sur les prêtres de double, voir Maspero, *J. Asiatique*, 1890, p. 300. On distingue trois degrés dans leur hiérarchie : 1° les inspecteurs de prêtres de double ; 2° les prêtres de double ; 3° les suivants des prêtres de double . — A l'époque archaïque des tombeaux d'Abydos et de Négadah, on voit figurer des

retrouvons les mêmes personnages, sous les mêmes noms, avec les mêmes rôles. Au premier plan est le fils des dieux, le Pharaon ; sur les murs de tous les temples d'Égypte comme dans les rituels sacrés, il nous apparaît célébrant le culte de ses pères, occupant la première place pour l'exécution de tous les rites religieux. Lui aussi est appelé « fils chéri » [1], lui aussi s'intitule l' « officiant » [2] ou le « domestique » [3] de son père, le dieu possesseur du temple. Tous les actes du culte, en principe, sont exécutés par le « roi lui-même » [4] (*souton zes-f*), et, en fait, les rites essentiels, ceux qui comportent la mise en présence du prêtre et du dieu, ne peuvent être accomplis que par lui[5]. Mais,

ka khou « ceux qui font les rites (*khou*) du double », qui me semblent les précurseurs des prêtres de double ; ce titre disparaît quand apparaît au contraire le . (De Morgan, *Recherches*, II, p. 239-240).

1. De même que dans le culte funéraire, le titre « fils chéri » désigne pour le culte divin, le nom d'un prêtre de carrière qui remplace le roi, par ex. dans le nome héracléopolitain (Maspero, *Études de myth.*, I, p. 290, n. 2). Ainsi, sur une stèle du musée de Boulaq (XIIe dyn.) un personnage se vante « d'avoir fait le Fils chéri dans les cérémonies de la Salle d'or pour les mystères du maître d'Abydos (Osiris) ». (Maspero, *Études de mythologie*, IV, p. 140-141).

2. Par ex. à *Abydos*, I, pl. 39, *a* et 40 *a*, le roi Séti I est « l'officiant de son père » Sokaris.

3. Par ex. à *Abydos*, I, pl. 36 *a*, le roi Séti I est « domestique » du dieu Seb.

4. La formule est employée par ex. à Abydos pour Séti I qui lace le taureau du sacrifice (I, pl. 53), apporte le plateau chargé d'offrandes (I, pl. 47, *a*), dispose les offrandes sur la table (pl. 47 *b*), prononce la formule du *souton di hotpou* (pl. 44-45). Dans les tableaux des temples, nul personnage autre que le roi n'est représenté célébrant les rites du service divin. Comme pour le *sa mir-ef*, l'expression *souton zes-f* a servi à désigner un prêtre de carrière (cf. *Dendérah*, I, pl. 76).

5. Voir à ce sujet mon étude sur le *Rituel du culte divin*, p. 8 et 43.

comme, pratiquement, Pharaon ne peut officier dans tous les sanctuaires à la fois, il délègue son pouvoir à un prêtre de carrière 𓊹𓁹 *noutir hon*, le « prêtre du dieu », titre symétrique à 𓁹𓂓 *hon ka* le « prêtre du double ». Le prêtre n'agit point alors pour son propre compte, il s'incarne dans le roi. De même que les prêtres du culte funéraire deviennent le « fils chéri », le « prêtre du dieu » déclare qu'il est le Pharaon, ou que « Pharaon l'a expressément envoyé » pour le culte[1] : nul en effet ne peut paraître devant le dieu, excepté Pharaon ou le prêtre à qui le roi donne sa personnalité.

Aux côtés du roi, pour les cérémonies extérieures, c'est le même personnel de parents et de clients qu'autour du fils dans le tombeau. La reine assiste le roi[2] en tant qu'épouse du dieu; le fils aîné du roi a le rôle de servant[3]; les autres enfants[4], les frères, les parents du roi, les « amis », les « attachés » et toute la classe sacerdotale se partagent, autour du chef de la famille divine, les soins de l'entretien du temple et de l'exécution des liturgies. Ainsi, le culte rendu par le roi à ses pères utilisait le même personnel de prêtres que celui qui figurait aux tombeaux des familles du commun; dans l'un et l'autre cas le dieu, ou le mort, était honoré par ses enfants et ses clients.

1. *Rituel du culte divin journalier*, p. 43.

2. Le rôle religieux de la reine a été parfaitement défini par Maspero, *Histoire*, I, p. 271-273 et *Journal des Savants*, 1899, p. 347.

3. Le fils aîné porte alors, comme dans le culte funéraire, le nom de *samsou* 𓋴𓅓𓋴𓀀 « l'aîné »; chez les dieux, le titre était porté par Thot, le servant d'Horus dans les rites osiriens, à tel point que certains rituels (*Pap. Rhind*) transcrivent par *samsou* le nom du prêtre qui joue le rôle de Thot (Brugsch, *Wört*, p. 1233. — *Die Aegyptologie*, p. 189 sqq.). — De bons exemples du fils royal aîné « servant » de son père dans le culte, sont donnés pour Ramsès II assistant Séti I, dans *Abydos*, I, pl. 43, 44, 46, 53.

4. Cf. Maspero, *Histoire*, I, p. 273. Les enfants de Ramsès II et de Ramsès III figurent à plusieurs cérémonies (*L. D.*, III, 168, 214).

III. Comparons maintenant les édifices où le roi et le fils adorent leurs pères ; dans le choix des noms que l'on donne aux temples et aux tombeaux, nous trouverons d'abord quelques indications utiles.

Les inscriptions dédicatoires des temples et les documents officiels nous apprennent que le nom le plus général du temple était [hiéroglyphe] *pa* « la chambre ou la maison » de tel ou tel dieu. Plus spécial déjà est le nom qui s'écrit par le plan abrégé d'une enceinte rectangulaire avec porte [hiéroglyphe] *hâït* « l'édifice, la demeure »[1] ; on pouvait inscrire à l'intérieur le nom du dieu [hiéroglyphe] propriétaire [hiéroglyphe], et à cet égard le signe [hiéroglyphe] est encore comparable au [hiéroglyphe] *srekh* où l'on insère le nom de double du Pharaon. On qualifiait souvent le mot « demeure » d'une épithète [hiéroglyphe] « divine », [hiéroglyphe] pure, [hiéroglyphe] ou [hiéroglyphe] « grande », [hiéroglyphe] « sublime »[2]. On désignait

1. Cf. Maspero, Sur le sens des mots Nouït et Hâït (*P. S. B. A.*, XII, p. 236 sq. et *Études de mythol.*, IV, p. 351 sqq.). L'auteur traduit *hâït* par « château » et y voit le plan d'une enceinte fortifiée. Évidemment le temple était la forteresse du dieu, comme la cathédrale au moyen âge ; mais le mot « forteresse » existe en égyptien [hiéroglyphe] « la maison forte » et le sens de [hiéroglyphe] est plus général. J'y vois le plan cavalier d'un édifice dont la façade est représentée par le signe [hiéroglyphe] ou par le cadre *srekh* [hiéroglyphe], [hiéroglyphe]. A Béni-Hasan les princes de la gazelle se disent « préposés à la demeure de Seb » [hiéroglyphe] (*L. D.*, II, 135 *h*), et dans cette formule le signe [hiéroglyphe] échange avec le [hiéroglyphe] orné des deux yeux magiques (*L. D.*, II, 129).

2. Voir les différents noms du temple de Séti I à Abydos, d'après les dédicaces de la salle D (*Abydos*, I, 14 *a*, 19 *c*, 20 *d*). — Cf. Gayet, *Louxor*,

aussi parfois le temple entier par le sanctuaire, le tout par la partie; le nom ordinaire du sanctuaire était *àsit* « le siège, la place » accompagné aussi d'épithètes « grand », « pur »[1]. Il existe encore d'autres noms qui caractérisent soit une disposition matérielle du sanctuaire, soit une intention spirituelle : par exemple *àsit* « syringe »[2], [3] « escalier » (qui donne accès au naos placé dans le sanctuaire), [4] « siège du cœur », [5] « adytum ».

Ces noms de la demeure des dieux sont ceux que les hommes donnaient à leurs tombeaux de famille où pères, mères, enfants, maîtres et clients se réunissaient un jour. Le terme le plus général était aussi celui de « maison » *pa*,

p. 24, 26, 29, dédicaces des architraves de la salle hypostyle. — Les inscriptions de Siout, de la XII[e] dyn. (Griffith, *Siut*, pl. V, l. 244) parlent d'un administrateur de la « demeure divine dans la place sublime » .

1. Voir les dédicaces des six salles voûtées à Abydos (I, pl. 18 et 19 *a*).

2. *Deir el Bahari*, III, pl. LX, l. 3 et 10, la salle du roi y est appelée « sa demeure dans la syringe (sanctuaire ou temple) » ; le même mot désigne à Bubastis le naos ou sanctuaire, dans lequel le roi Osorkon II repose pour être adoré (Ed. Naville, *The Festival-Hall*, pl. X, n° 3) ; Naville (texte, p. 25) a judicieusement montré l'intérêt de ce terme.

3. *Abydos*, I, 19 *a*. L' « escalier du dieu grand à Abydos » était un des noms connus du temple d'Osiris ; cf. Loret, *Sphinx*, V, p. 43, et *R. I. H.*, pl. CCC.

4. P. ex. Brugsch, *Thesaurus*, p. 1286, l. 26 ; cf. *Abydos*, I, pl. 14 *a*, I, 19 *c*.

5. Voir *Rituel du culte divin*, p. 93.

avec une épithète qui la distinguait des habitations éphémères de la vie, la « maison éternelle », c'est-à-dire fondée, concédée à perpétuité *pa zet*[1]. Le nom de « demeure » *hâït* est également très fréquent[2]; à l'époque ancienne on inscrivait à l'intérieur le nom du propriétaire, quand celui-ci était un pharaon; dans ce cas la « demeure » est très souvent une maison d'habitation dans un domaine et non un tombeau[3]. Ceci montre le sens très général de ces mots, qui ne désignent le temple ou le tombeau qu'avec le sens vague « demeure du dieu, demeure du mort[4] ». Quand est un tombeau, on y ajoute souvent le nom du double *Hâït ka* « la demeure du double[5] »; on sait que le temple de Phtah à Memphis portait cette même dénomination *Hâït ka Phtah* « la demeure du double de Phtah ». Pour désigner les parties du tombeau, on use de la même terminologie que pour les temples; sans distinction de temps

1. Maspero, *Études de myth.*, IV, p. 352.
2. Maspero, *ibid.*, p. 366 sqq.
3. Maspero, *ibid.*, p. 370. C'est ainsi que les domaines affectés à l'entretien des tombes royales ou humaines prennent souvent le nom de sous l'Ancien Empire. Dans ce sens-là, le mot *nouït* « domaine rural, villa, ville » est aussi très souvent employé, tant pour le compte des dieux que pour le compte des hommes (Maspero, *ibid.*, p. 369-370).
4. Ce sens vague apparait, par ex., dans le rescrit de Pépi II à Hirkouf (VI[e] dynastie) où le roi indique que le convoi d'Hirkouf touchera des vivres « dans toutes les demeures (*hâït*) de l'intendance royale et dans toutes les demeures divines » (*Études de myth.*, II, p. 432). Ici le mot *hâït* désigne indifféremment les magasins royaux de subsistance et la demeure du dieu.
5. Nombreux exemples dans Maspero, *Études de myth.*, IV, p. 367-369.

ni de formes, la tombe est appelée une « syringe » [hieroglyphs] *àsi*, *asit*[1], une « place » [hieroglyphs] *àsit*, ou avec l'épithète déjà donnée au temple, [hieroglyphs][2] *àsit àb* « la place du cœur ». Comme dans les temples, il était besoin d'un escalier pour monter jusqu'à la statue du mort, debout dans la fausse porte de la chambre terminale du tombeau : cet escalier [hieroglyphs] *red*[3] est une particularité notable qui peut fournir, au besoin, un nom au tombeau. Toutes ces formules sont parfois groupées dans les phrases des stèles funéraires : tel défunt parle de « sa place (*às*) dans l'Amenti, de sa syringe (*àsit*) à l'intérieur de sa demeure[4] » (*hâït*); tel autre se vante d'avoir élevé une haute « syringe » (*àsit*) un large escalier (*red*) dans sa bonne « maison »[5] (*pa*). On ne désignerait pas autrement les parties d'un temple.

1. La syringe peut être aussi bien un mastaba (Mariette, *Les mastabas*, p. 201-205) qu'un hypogée comme à Siout (Griffith, *Siut*, pl. XV, l. 20; XIV, l. 67) ou à Assouan (De Morgan, *Catalogue*, I, p. 152, 164).

2. Le mot [hieroglyphs] est extrêmement fréquent pour désigner la tombe; le groupe [hieroglyphs] est commun aussi : par ex. De Morgan, *Catalogue*, I, p. 174, p. 197, où des prêtres du culte funéraire sont préposés à « la place du cœur de leur maître », le propriétaire de la tombe.

3. Par ex. *Siut*, pl. XIV, l. 67; pl. XV, l. 20. Un bon exemple de l'escalier devant la statue du mort se trouve dans la tombe de *Mera*, de l'Ancien Empire (cf. Maspero, *Histoire*, I, p. 253).

4. *Tomb. d'Assouan* (De Morgan, *Catal.*, I, p. 177) [hieroglyphs]

5. *Siut*, pl. XV, l. 20 [hieroglyphs] — Cf., pl. VIII, l. 308, il est question de « l'escalier attenant à la syringe » [hieroglyphs] en haut duquel est la statue du défunt.

IV. La disposition générale des édifices divins ou funéraires présentait en effet les plus grandes analogies; les uns et les autres s'inspiraient d'un modèle commun qui était tout simplement la maison humaine du type usuel. Le site de Kahun, déblayé par M. Petrie, nous en a conservé des modèles dans une ville de la XIIe dynastie; M. Borchardt, un égyptologue qui est aussi un architecte, a étudié ces maisons et les a comparées aux plans des palais de la XVIIIe dynastie

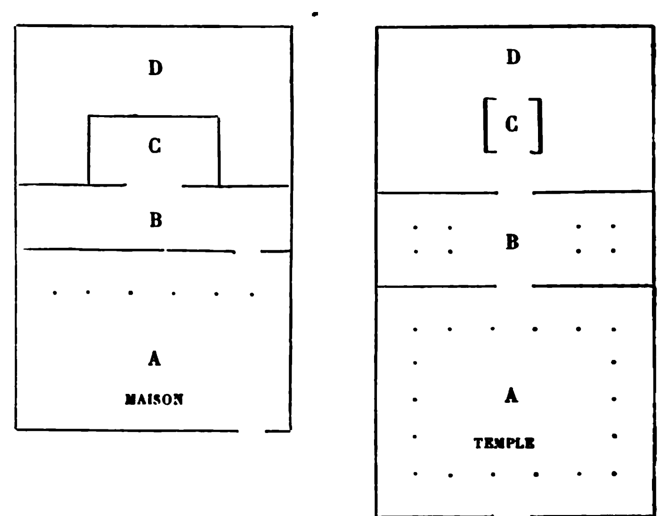


Fig. 24. — La maison humaine (figure schématique) et le temple (d'après Steindorff, Ä. *Z.*, XXXIV, p. 109). A cour; B hypostyle large; C chambre centrale ou sanctuaire; D dépendances.

dessinés dans les hypogées d'El-Amarna. Maisons et palais se réduisent à un plan général unique[1] : un mur d'enceinte, puis une cour à ciel ouvert, pourvue au fond d'une « colonnade » *ouakha*; une salle peu profonde mais « large » *ouskhit*; enfin une salle profonde et « centrale » (*out* chambre du milieu); tout au-

1. G. Steindorff, *Haus und Tempel* (Ä. Z. XXXIV, p. 107).

tour les salles des femmes, des enfants, des domestiques, les cuisines, magasins, resserres, disposées sans ordre apparent[1]. M. Steindorff a comparé très heureusement ce plan général à la disposition des temples du type classique[2] : le mur d'enceinte franchi par la « grande porte » ou pylône, on trouve là aussi une cour à ciel ouvert, appelée *kkonit* (« la partie antérieure »), dont une « colonnade » couvre les ailes latérales et le fond. De là on pénètre dans une salle hypostyle, plus large que longue, appelée « salle large » *ouskhit* ; puis le sanctuaire[3], plus long que large, noyé au centre des bâtiments, correspond à la salle profonde et centrale de la maison. Les chambres particulières des dieux parèdres, les magasins, les greniers, les cryptes étaient disposés tout autour du sanctuaire comme les dépendances des maisons privées. Ce plan pouvait subir des modifications, par dédoublement de la cour, de l'hypostyle, du sanctuaire, et par multiplication des magasins, des chapelles et des cryptes[4] ; mais l'économie générale restait la même (fig. 24).

1. Voir le plan reproduit par Steindorff d'après Petrie, *Illahun*, pl. XIV.
2. M. Steindorff a choisi comme exemple le temple de Khousou à Thèbes.
3. Le nom ordinaire du sanctuaire est *pa our* à l'époque classique, puis et quantité d'autres noms (*Abydos*, I, 14 *a*, 19 *c*, 20 *d*). On trouve aussi pour le temple comme pour la maison le nom *Hâït outout* « chambre du milieu » (Brugsch, *Wört. Supp.*, p. 364).
4. A Abydos (XIX[e] dyn.) le temple de Séti I a deux cours, deux hypostyles, sept sanctuaires. A Thèbes, le Ramesséum a deux cours, une grande hypostyle et deux petites, un sanctuaire. Les grands temples gréco-romains modifient la colonnade de la cour en unissant par un mur les colonnes du premier rang ; on obtient ainsi un « pronaos » ; — l'hypostyle est réduite en largeur par la création de chapelles ou magasins sur ses flancs (p. ex. à Dendérah ; cette disposition existe déjà à

[illegible] quel qu'en soit le [illegible] « salle arrangée », [illegible] une salle [illegible] par des piliers [illegible] « salle à [illegible] » [illegible] parfois [illegible] portant d'autres noms; là se dressait la

[illegible] de Séti I à Gournah, de Ramsès III à Medinet Habou. — [illegible] dans le [illegible] sanctuaire; Edfou à [illegible] sanctuaire; Dendérah à [illegible] sanctuaire éclairé. Malgré [illegible] Pour [illegible] Égypte.

1. [illegible] celui d'Ameni à Beni Hassan [illegible] Newberry, Beni Hasan, I, [illegible]

2. [illegible] l'existence [illegible] Schiaparelli, Libro dei funerali [illegible] Maspero [illegible] — Dans [illegible]

3. [illegible] Beni Hassan [illegible] Maspero, Études de mythol., IV, p. [illegible] des piliers et des portes; [illegible] inscr. d'Hirkouf à Assouan [illegible] des princes d'Hermopolis [illegible] p. 33, l. 8; [illegible] — La [illegible] correspond évidemment à [illegible]

4. [illegible] Maspero, Études de [illegible] surtout [illegible] de la maison et des temples [illegible] hât [illegible] des temples.

stèle et la statue du défunt. Plus loin, dans l'intérieur du bâtiment, les magasins d'offrandes, les couloirs (*serdab*) conduisant au caveau de la momie. La multiplication des salles et le développement de telle ou telle partie du tombeau, suivant les époques, n'altèrent que superficiellement le plan général[1].

La tombe contenait parfois, quand elle était de grandes dimensions, des chambres spécialisées à certains rites : « chambres d'adoration » [2] *pa douaït*, « chambre des libations », *ouàbit*[3] « chambre du feu », [4] *pa teka* « chambre d'or », [5] *haït*, *pa noub*. Toutes ces subdivisions se retrouvent, avec les mêmes noms, dans les temples.

Enfin les tombes riches sont entourées d'arbres formant bois sacré, d'un petit lac ou bassin ; bois sacré et lac font aussi partie intégrante du temple; de même toute habitation humaine aisée les comprenait dans son enceinte[6].

1. Par ex. dans les tombeaux royaux de Thèbes ou le tombeau de Patuamenap (Ä. Z., 1883, pl. II).

2. Par exemple au tombeau de Patuamenap, publié par Dümichen *Der Grabpalast*, I, pl. V, l. 1. Sur le *pa douaït* des temples, cf. ch. VII.

3. Sous la forme elle existe dans les temples ptolémaïques d'Edfou et de Dendérah.

4. Par exemple au tombeau de Patuamenap (Dümichen, Ä. Z., 1883, p. 14, et Ä. Z., XXI, pl. I). La chambre du feu fait pendant à la chambre des libations à Edfou et Dendérah.

5. La salle d'or existe théoriquement dans tous les tombeaux, d'après le *Livre des funérailles*. Cf. Schiaparelli, I, p. 50.

6. C'est sur ces arbres et sur les bords du bassin que l'âme du défunt vient prendre le frais (*Louvre, stèle C* 55, l. 5-6). Voir les représentations des arbres et du bassin au tombeau d'Anna (Maspero, *Histoire*, I, p. 201). — Souvent les inscriptions funéraires relatent la plantation des arbres, le creusement du bassin (inscr. de Khnoumhotpou, dans Maspero, *Études de mythologie*, IV, p. 160; *Inscr. d'Hirkouf* à Assouan dans De Morgan,

Ainsi rien ne distingue la maison du dieu de la demeure habitée par les hommes de leur vivant et après leur mort. Partout, il y avait une partie de la demeure ouverte à tout venant (la cour), une salle de réception d'accès plus réservé (hypostyle) enfin la chambre intérieure où la famille entrait seule (chambre nuptiale, sanctuaire, salle funéraire). Les dieux d'Égypte vivaient dans leurs temples à la mode des mortels, et Pharaon n'avait rien innové en construisant les maisons destinées à sa famille divine. Des salles de dimensions inusitées, un luxe proportionné à la dignité suprême des dieux, voilà ce qu'on trouvait dans les temples en plus de ce qu'il y avait dans toute demeure humaine.

V. C'est dans la fondation, et la consécration des demeures des dieux ses pères que le roi se révèle tout d'abord comme prêtre de la famille divine. Les temples nous ont conservé le rituel observé en ces occasions.

La fondation d'un temple était conçue par le roi avec la collaboration de ses pères les dieux[1]. A l'époque où ceux-ci régnaient en Égypte, un « livre de fondation des temples pour les dieux de la première ennéade » ([hiéroglyphes]) avait été rédigé par le dieu Imhotpou, « officiant en chef » (*kher heb her tep*) du culte de son père Phtah. Ce livre avait été emporté au ciel lorsque les dieux s'étaient retirés de la terre, mais Imhotpou « l'avait laissé tomber du ciel au nord de Memphis » ([hiéroglyphes]

Catalogue, I, p. 164). — Sur le bois sacré et le lac des temples cf. Mariette, *Dendérah*, texte p. 87-90. Voir un jardin et un bassin d'une habitation d'hommes vivants dans Maspero, *Histoire*, I, p. 340.

1. Tout ce qui est relatif à « la construction et à la protection des édifices » divins ou humains en Égypte, a été fort bien exposé par M. Lefébure, *Publications de l'École des Lettres d'Alger*, IV, *Rites Égyptiens*. C'est à cet ouvrage que j'emprunte la plupart de mes citations.

[hieroglyphs]) sans doute quand un des rois humains avait voulu élever un temple; c'était suivant les prescriptions de ce livre qu'on avait arrêté « le plan général » ([hieroglyphs] *senti our*) du temple ptolémaïque d'Edfou[1]. Même origine divine était relatée pour le plan du temple de Dendérah; les bâtiments furent réédifiés sous les Ptolémées suivant « un plan général écrit en écritures anciennes sur peau de chèvre au temps des serviteurs d'Horus (époque de la lutte d'Horus contre Sit); il fut trouvé dans l'intérieur d'un mur de briques de la maison royale au temps du roi Miri-Rî Pépi (VI[e] dynastie) »; un autre texte attribue la trouvaille « au temps du roi Chéops (IV[e] dyn.) »[2]. D'après un manuscrit sur cuir de la XII[e] dynastie, le roi Ousirtasen I[er] n'avait pas procédé autrement pour fonder ou renouveler les fondations du temple de Râ à Héliopolis : là aussi un « officiant » était muni du « livre divin » ([hieroglyphs]) pour dresser le plan de l'édifice[3]. Nous pouvons admettre semblable origine divine pour les plans de tous les temples égyptiens : le roi ne construisait la maison de ses pères que d'après des « projets » établis par ceux-ci en personne, au temps où ils vivaient et régnaient dans la vallée du Nil.

Avant d'appliquer sur le terrain les indications des livres sacrés, le roi tenait conseil. Le manuscrit qui relate la fondation d'Héliopolis nous montre le roi Ousirtasen assis dans la salle du trône et délibérant avec ceux de son entourage, les Amis et les Grands. Dans un discours pompeux, composé de formules qui revenaient invariables en pareille occurrence, le roi rappelle que tout ce qu'il possède, royauté, vie, gloire

1. Brugsch, *Bau und maasse des Tempels von Edfu* (*Ä. Z.*, 1872, p. 3-4).
2. Mariette, *Dendérah*, III, 78, *a* et *k*.
3. Stern, *Urkunde über den Bau des Sonnentempels zu On* (*Ä. Z.*, 1874, p. 85 sqq.).

lui vient de son père Râ; aussi doit-il lui fonder un temple et lui présenter des offrandes divines. Les « Amis » répondent par des paroles de circonstance, dont le développement était réglé d'avance, où l'adoration du dieu s'unit à la louange du roi. Le roi reprend la parole et décrète que les travaux commenceront de suite; puis « il se lève, orné du bandeau royal et des deux plumes, tous les courtisans sont derrière lui; Sa Majesté et l'officiant en chef (munis) du livre saint se mettent à tendre le cordeau et à planter le pieu en terre »[1].

Alors s'exécute le rituel de fondation des temples. Il nous a été décrit en détail par des textes et des tableaux de toutes les époques, dont les plus développés sont dans les grands sanctuaires reconstruits à l'époque ptolémaïque ou romaine, Edfou, Dendérah, Esneh. Le roi (un Ptolémée ou un César) officie, assisté par les dieux, dont les rôles étaient tenus par des prêtres. Les opérations commençaient de nuit, pour que le roi puisse orienter l'axe du temple suivant les rites en se réglant sur la position de la Grande Ourse; muni de quatre pieux et d'un cordeau d'arpentage, il établissait les quatre angles et le pourtour de l'enceinte : « J'ai pris le pieu, dit le roi à Edfou, et le maillet par le manche, j'ai empoigné la corde avec la déesse Safkhit; mon regard a suivi la course des étoiles, mon œil s'est tourné vers la Grande Ourse, j'ai mesuré le temps et compté (l'heure) à la clepsydre, alors j'ai établi les quatre angles de ton temple »[2]. Le rôle des dieux est plus apparent encore dans un récit de la fondation du

1. Stern, A. Z., 1874, p. 86-90. — M. Lefébure remarque justement que parfois « la délibération du roi est tout intérieure » et se réduit à un monologue, comme lorsque la reine Hâtshopsitou eut l'idée d'ériger deux obélisques (*Rites Égyptiens*, p. 31).

2. Brugsch, *Bau und Maasse des Tempels von Edfu* (Ä. Z., 1870, p. 154 et 155). — Cf. Lefébure, *Rites Égyptiens*, p. 31. La déesse Safkhit « qui préside à la maison des livres divins » est aussi celle « qui préside au rituel de la fondation des temples », parce qu'elle détient les formules à cet usage.

temple de Séti Ier à Abydos. « Je l'ai fondé avec Sokaris, dit la déesse Safkhit; j'ai tendu le cordeau sur l'emplacement de ses murs; tandis que ma bouche récitait les grandes incantations, Thot était là avec ses livres.... pour établir l'enceinte de ses murs, Phtah-Totounen mesurait le sol et Toum était là... Le maillet, dans ma main, était en or, je frappais avec lui sur le pieu, et toi (le roi) tu étais avec moi sous la forme de Hounnou (le dieu géomètre), tes deux bras tenaient

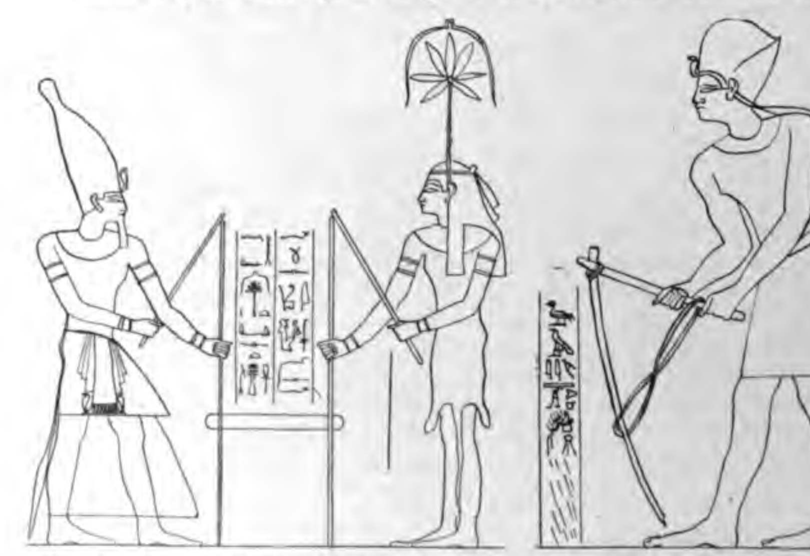


Fig. 25. — Le roi et la déesse Safkhit tendent le cordeau et enfoncent les pieux (*L. D.*, III, pl. 148 *a*).

Fig. 26. — Le roi pioche le sol du temple (*Dendérah*, I, pl. 20).

le hoyau : ainsi furent établis les quatre angles aussi solidement que les quatre piliers du ciel. Ce fut Neith qui prononça les charmes magiques (*sa*) et les formules protectrices du temple; et Selkit mit la main à ces travaux faits pour l'éternité » (fig. 25)[1].

1. *Abydos*, I, pl. 50 *b*, l. 10-15. — Cf. un texte rectifié dans Brugsch, *Thesaurus*, p. 1268-1269. Tout le début de la VII[e] partie du *Thesaurus* est consacré à des *Bautexte* de toute époque. On trouvera une traduction du texte d'Abydos dans le *Thesaurus*, loc. cit., et dans Maspero, *Du genre épistolaire*, p. 91-93.

Les tableaux des temples ptolémaïques nous montrent la mise en pratique de ces récits[1]. On y voit le Pharaon faire de ses propres mains tout le détail des opérations ritualistiques. Sorti en grand appareil de son palais, le roi marche vers l'emplacement du temple précédé des enseignes divines. Aidé de la déesse Safkhit « il tend le cordeau autour du temple dans l'intérieur des pieux »[2] ; ceux-ci sont plantés aux angles ; le roi et la déesse, maillets en main, les consolident. — Puis (fig. 26) le roi armé d'un hoyau « pioche la terre pour fixer les limites » du temple, par une tranchée où l'eau vient du sous-sol[3]. Dans cette tranchée, le roi verse ensuite du sable ; « il munit de sable le tracé du plan, pour le niveler et consolider le travail du sanctuaire »[4]. La construction est en effet ébauchée

1. L'ordre de ces scènes à Edfou n'est pas absolument le même dans les diverses publications qui en ont été faites (Mariette, *Dendérah*, texte, p. 133; Brugsch, *Thesaurus*, p. 1263 sqq.; Rochemonteix-Chassinat, II, p. 29-33, et p. 59-62). Cela tient à ce que les tableaux sont reproduits à plusieurs reprises dans le temple et ce n'est pas toujours la même série qui est reproduite. J'adopte ici l'ordre de la publication de Rochemonteix-Chassinat, en faisant alterner les tableaux de la partie droite de la salle hypostyle avec ceux de la partie gauche. A mon sens, on obtient ainsi un ordre logique pour les différentes opérations décrites.

2. Rochemonteix-Chassinat, *Edfou*, II, p. 31 : [hiéroglyphes] Dans la bouche du roi est placé ici le texte cité p. 71 d'après Brugsch, *A. Z.*, 1870, p. 154-155).

3. *Edfou*, II, p. 60 : [hiéroglyphes] ; une autre légende d'une scène analogue à Edfou, citée par Mariette et Brugsch, donne [hiéroglyphes] « piocher la place jusqu'à l'endroit de l'eau pour parfaire le temple ». Avec l'eau et le sable on va mouler des briques.

4. *Edfou*, II, p. 31 : [hiéroglyphes] Une autre légende est donnée par Mariette, *Dendérah*, texte,

par le roi : « il moule une brique pour les quatre angles du temple ». La brique de terre humide symbolise « l'union de la terre et de l'eau » pour élever la maison divine[1] (fig. 27).

A ces matériaux vulgaires, le roi ajoute l'or et les pierres



Fig. 27. — Le roi dispose la brique qu'il a moulée (*Dendérah*, I, pl. 21).



Fig. 28. — Le roi apporte les lingots et les pierres précieuses (*Dendérah*, I, pl. 22).

précieuses dont le temple doit être pétri tout comme le corps des dieux : « il donne des lingots (litt. briques) d'or et de

p. 133, et Brugsch, *Thesaurus*, p. 1267. Elle commence par les mots « verser le sable » qui se retrouvent comme titre du chapitre 58 du Rituel du culte divin, « chapitre de verser le sable » . Voir à ce sujet mon étude sur le *Rituel du culte divin journalier*, p. 200.

1. *Edfou*, II, p. 60: ; l'union de la terre et de l'eau est indiquée dans une variante reproduite par Mariette, *loc. cit.*, p. 133 « j'associe la terre et l'eau. »

pierres précieuses pour les quatre angles du temple » [1]. Enfin le roi « pose la première pierre du sanctuaire qui sera d'un travail achevé et éternel » : pour cela, il pousse avec un levier un bloc de « belle pierre blanche et dure » dans les fondations (fig. 29).

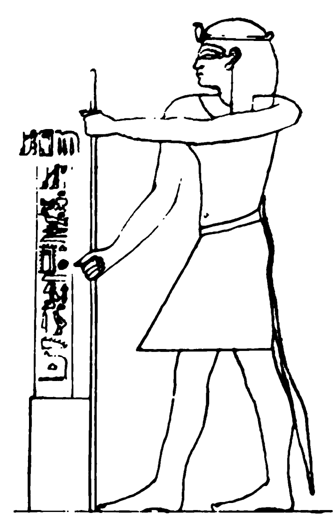


Fig. 29. — Le roi met en place la première pierre (*Dendérah*, I, pl. 21).

Les derniers tableaux d'Edfou nous font passer sans transition aux scènes d'inauguration du temple, une fois les travaux finis. Tout d'abord le roi debout devant un édicule qui représente le temple entier, lance tout autour de lui des grains d'une substance, analogue à l'encens, appelée *besen*. L'acte est défini : « faire rayonner le *besen*

1. *Edfou*, II, p. 32 : Mariette écrivait au sujet de cette formule : « On dépose aujourd'hui des médailles dans les fondations des édifices publics. Peut-être les Égyptiens déposaient-ils des objets faits de matière précieuse dans les fondations des quatre angles de leurs temples... » (*Dendérah*, texte, p. 134-135). — Mariette n'avait pas eu l'occasion de trouver *in situ* la preuve de cet usage. Mais en 1885 « on mit au jour (à Alexandrie) les ruines d'un temple gréco-égyptien et, sous une des pierres d'angle, quatre plaques en or, en argent, en bronze, en porcelaine verdâtre » avec inscriptions. La plaque d'or seule est bien conservée et porte une dédicace bilingue, grecque et hiéroglyphique, à Serapis, Isis et aux dieux Soter et Philopator, Ptolémée II et Arsinoé. » (Maspero, *Sur une plaque d'or portant la dédicace d'un temple*, *Recueil de trav.*, VII, p. 140-141.) D'autre part, il y a au musée du Caire un vase d'albâtre, une herminette, un moule (?) en bois, des poinçons de bronze qui portent des légendes au nom de Thoutmès III (XVIIIe dyn.) « quand il a tendu le cordeau pour Amon

dans la demeure de Râ[1]; entourer la demeure d'Horus avec l'encens». Le résultat attendu est de purifier le temple par l'encens enflammé (fig. 30)[2]. Puis le roi, ayant en main une longue canne et la massue blanche [hiéroglyphe], lève le bras droit au dessus de

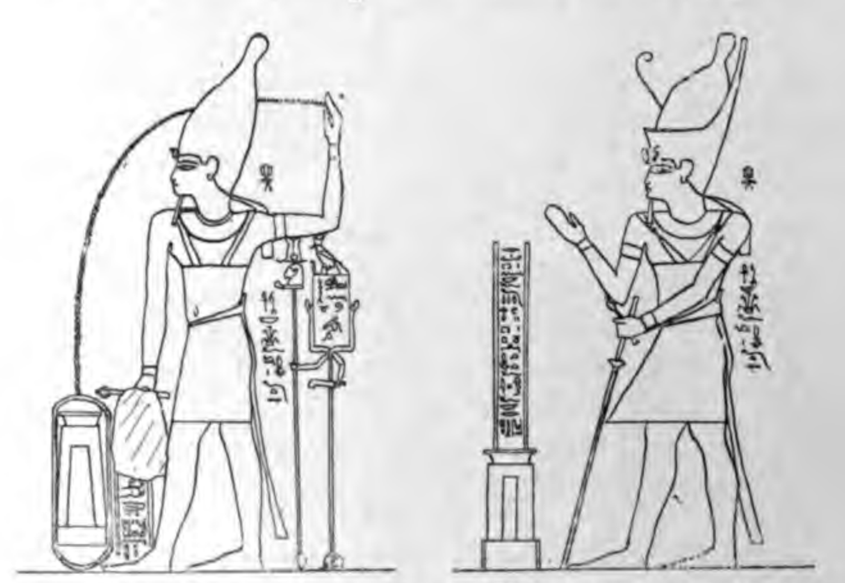


Fig. 30. — Le roi lance autour du temple les grains d'encens (*Ombos*, I, p. 74, 196).

Fig. 31. — Le roi donne le temple au dieu (*Ombos*, I, p. 195).

l'édicule, dans un geste de consécration : c'est le moment

Zosir-Khout ». La même inscription se trouve sur quatre pièces analogues actuellement au musée de Leyde. Ce sont, à n'en pas douter, des outils d'apparat (tels que nos truelles d'argent) dont s'est servi Thoutmès III pour la fondation d'un temple d'Amon et qu'on avait placés dans les fondations (Brugsch, *Thesaurus*, p. 1298).

1. *Edfou*, II, p. 61 : [hiéroglyphes]. La variante est donnée par Mariette, *loc. cit.*, p. 133.

2. *Edfou*, II, p. 32 : [hiéroglyphes]; scène et légende symétrique, p. 61. L'effet purificateur est indiqué dans la phrase placée dans la bouche du roi. Cf. Brugsch, *Thesaurus*, p. 1276. — Le *Rituel du culte divin* (voir mon étude, p. 15), indique à quels moments on puri-

où « l'on donne la maison à son maître », et la légende indique que l'on « donne le sanctuaire » (fig. 31) à Râ[1]. Enfin, les deux bras levés au-dessus de l'édicule dans la pose ritualistique, le roi « adore le sanctuaire de Râ » pour « imprégner de fluide magique le sol » (*sa ta*) où vivront les dieux[2].

Tels sont les rites sous leur forme la plus résumée; nous possédons parfois des exemples du développement de ces rites. Le temple de Soleb nous a conservé des tableaux (fig. 32) où l'on voit Aménophis III, la massue blanche en main frapper douze fois la porte du sanctuaire pour la consacrer par

flait le sanctuaire par l'encens dans le service journalier. Le geste du roi symbolise sans doute une promenade, encensoir en main, autour du mur du temple, car certains textes ajoutent : « tourner derrière » (*Thesaurus*, p. 1276 et fig. 29).

1. *Edfou*, p. 33 , cf. p. 62. — La formule ancienne est « donner la maison à son maître » (Griffith, *Siut*, pl. VII, l. 298. — XII[e] dynastie); sous cette forme on la trouve aussi à Edfou (Mariette, *Dendérah*, texte, p. 135. — Une autre formule donne « transmettre la maison à son maître » (Brugsch, *Thesaurus*, p. 1277-1278). D'après l'inscription de Siout citée plus haut, la cérémonie de « la remise de la maison à son maître » était renouvelée le premier jour de chaque année. (Cf. ch. V). Le roi tient en mains la massue *out* et le casse-tête *kherp* , d'après des textes où le nom est donné en entier (Brugsch, *Thesaurus*, p. 1276. Sur l'importance de ces insignes divins et royaux, voir ch. IX.

2. *Edfou*, p. 34 : ; cf. p. 63. La formule récitée par le roi, p. 34, se termine par : « adoration, adoration, ô siège de Râ, pour que la terre (reçoive) le *sa* » . Pour le *sa ta* dans les tombeaux, voir p. 144.

le contact de l'instrument divin[1]. Puis le roi assisté de la reine, de l'officiant en chef et de prêtres secondaires, apporte le feu au temple et purifie un naos, où reposent les statues des dieux, en l'éclairant par quatre fois avec une lampe allumée au feu sacré[2] (fig. 33). C'est l'amplification du rite qui consiste à projeter des grains d'encens allumé autour de



Fig. 32. — Le roi frappe douze fois la porte du temple (*L. D.*, III, pl. 83, *c*).

Fig. 33. — Le roi consacre le naos par le feu (*L. D.*, III, pl. 84, *b*).

l'édicule. Ailleurs, à Edfou, on a retrouvé le texte du discours d'adoration que prononce le roi (ici Ptolémée XI) pour consacrer le temple et « assurer sa garde magique et celle du

1. *L. D.*, III, 83, *b* et *c*. La scène a été traduite et commentée par Lefébure, *Rites Égyptiens*, p. 39-40. La massue dont se sert le roi est la même que celle qu'il tient en main dans les tableaux ptolémaïques pour « donner la maison à son maître ».

2. *L. D.*, III, 84, *a* et *b* : Lefébure, *Rites Égyptiens*, p. 40-41. Cf. mon étude sur le *Rituel du culte divin journalier*, p. 12.

dieu » : le roi rappelle qu'il a consacré par le feu la demeure nouvelle, qu'il a distribué partout des phylactères, et que tous les dieux unissent leurs efforts aux siens pour assurer une protection magique éternelle au temple[1].

La consécration du temple pouvait encore être symbolisée par deux tableaux caractéristiques, qui reproduisent des rites analogues aux précédents, quoique un peu différents d'expression. Dans l'un de ces tableaux le roi court autour de l'aire du temple ou du sanctuaire, tenant d'une main une



Fig. 34. — Le roi exécute la « course de la rame » et la « course des vases » (*L. D.*, III, 185 *c*).

Fig. 35. — « La course d'Apis » (*L. D*, III, pl. 143, *d*).

massue renversée en forme d'aviron, et de l'autre un objet qui échange parfois avec le fouet, insignes doués

1. *L. D.*, IV, 46; le texte a été traduit et commenté par Lefébure, *Rites Égyptiens*, p. 43-44. Le catalogue de la bibliothèque du temple d'Edfou cite un livre de la « protection magique du temple » (De Rougé, *Edfou*, pl. CXXI), qui est sans doute celui récité dans cette cérémonie.

de vertus magiques dont l'importance sera expliquée au chap. IX[1]. L'autre tableau représente le roi exécutant la même course, mais avec deux vases à libation dans les mains[2]. La « course de la rame » et la « course des vases » ont lieu par devant le dieu auquel le temple est dédié : elles symbolisent la purification par l'eau des vases et par le feu des insignes solaires, des deux parties du temple, le Sud et le Nord où le dieu viendra habiter (fig. 34). Parfois le taureau sacré Apis se joint à la course du roi[2] (fig. 35).

Toutes ces scènes[3] auxquelles le roi préside et où il peut seul jouer le rôle principal, bien qu'elles nous soient parvenues détaillées seulement sur des temples récents, appartiennent au fond le plus antique de la religion et de l'histoire égyptiennes. Les monuments archaïques d'Hiéraconpolis et d'Abydos, attribuables à la II[e] ou à la III[e] dynastie nous

1. *Edfou*, II, p. 49 [hiéroglyphes] « amener la rame *hopit* » à tel dieu ; l'insigne [hiéroglyphe] comme la rame [hiéroglyphe] se lisent également *hopit*. D'excellents exemples de ce rite se trouvent à Koptos (*Petrie*, pl. IX, Amenemhâït, I, XII[e] dyn.), à Deir el Bahari (Ed. Naville, I, pl. XIX, Hâtshopsitou, XVIII[e] dyn.), à Louxor (Gayet, pl. LXXII et LVIII ; à la place de [hiéroglyphe] le roi Aménophis III tient le fouet [hiéroglyphe]).

2. *Edfou*, II, p. 77 [hiéroglyphes] « consacrer la libation » à tel dieu (var. [hiéroglyphes], par ex. *Deir el Bahari*, pl. XXII). — Autres exemples : Stèle de Pépi I (VI[e] dyn.) (*L. D.*, II, 116 *a*) ; *Deir el Bahari*, *loc. cit.* ; *Louxor* (Gayet, pl. LVIII et LXXI, avec le fouet [hiéroglyphe]) ; *Dendérah* I, 65. La course du taureau amène une allitération entre le nom du dieu *Hâpi* et celui des insignes *hopit*.

3. Il y a toujours dans ces tableaux trois signes (fig. 34) derrière le roi, indiquant que la course délimite le territoire sacré attaché au temple ; souvent la légende [hiéroglyphes] « donner le terrain, par quatre fois », précise cette idée et indique que le roi courait aux quatre coins du terrain (p. ex. Stèle de l'Ouady Magharah, *L. D.*, II, 116 *a*, et *Louxor*, pl. LXXI). Souvent, enfin, devant le dieu qui assiste à la course, une

mettent déjà en présence du roi creusant la terre de son hoyau, versant le sable [1] ou poussant du levier la première pierre des fondations d'un temple [2]. La pierre de Palerme mentionne pour le compte des rois archaïques les rites du cordeau, la course d'Apis, et l'on en a des représentations dès la Ve dynastie au temple d'Abousir, ou du temps de Pépi I (VIe dyn.) [3]. Les Ptolémées et les Césars [4] n'ont pas négligé de se faire représenter dans les mêmes attitudes qui attestaient le soin pieux, l'attention diligente que mettait le fils des dieux à construire pour ses pères une maison sainte et purifiée.

déesse de la partie Sud et de la partie Nord du temple, *Mirit*, s'adresse au roi pour lui dire : « Va et viens, apporte ! » (*Abydos*, I, 30.) — A Edfou, p. 78 « viens et apporte vers cette salle d'or (sanctuaire) ». Il semble que le mot « apporte » désigne l'objet que le roi tient en mains, la rame.

1. Quibell, *Hierakonpolis*, I, pl. XXVI, *c*, no 4 : le roi dit « Scorpion », précédé de flabellifères et des enseignes divines, tient en main le hoyau, tandis qu'un servant verse le sable.

2. Petrie, *Royal Tombs*, I. pl. XIII, 5.

3. Cf. l'article de Naville, dans le *Recueil*, XXI, p. 115-116. Pour Abousir voir *Ä. Z.*, XXXVIII, pl. V et pour Pépi I, *L. D.*, II. 116. Il semble qu'on puisse reconnaître la figure du roi exécutant la « course de la rame » au second registre d'une tablette d'Abydos (Petrie, *Royal Tombs*, I, pl. XVI, 16) au nom du roi archaïque Den, qui sera reproduite au chap. VIII).

4. Le rituel de fondation devait être représenté dans tous les temples ; mais soit par la destruction des édifices, soit par manque de publication, on ne peut guère citer, pour la période classique, en plus des références précédentes, que les tableaux de Médinet Habou où Thoutmès III place les pieux, tire le cordeau, creuse le sillon avec le hoyau, moule des briques (temple de la XVIIIe dynastie, Daressy, *Notice explicative des ruines de Medinet Habou*, p. 17). — A l'époque ptolémaïque et romaine, outre les tableaux d'Edfou, il faut citer ceux de Dendérah (*Mariette*, I, pl. 20-22), ceux d'Esneh (Brugsch, *Thesaurus*, p. 1271) et d'Ombos (de Morgan). Brugsch a réuni une série d'inscriptions de l'époque classique, d'après lesquelles Thoutmès III, Thoutmès IV exécutent les rites de fondation (*Thesaurus*, p. 1279-1299). Dans la stèle de Pithom, Ptolémée II rappelle qu'il a bâti le temple de la ville d'Arsinoé « en y exécutant tous les rites de la fondation » (*Ä. Z.*, XXXII, p. 84, *M.*).

VI. Les mêmes cérémonies de fondation, d'inauguration, de purification, étaient-elles pratiquées par les familles humaines pour le compte de leurs ancêtres dans les tombeaux? Étant donnée la similitude de nom et de disposition intérieure que nous avons constatée pour la tombe et le temple, nous pouvons supposer *a priori* que les rites de fondation devaient leur être communs aussi. En fait, si l'on ne trouve pas dans les tombeaux des hommes une exposition aussi détaillée de ces rites que dans les temples, on est suffisamment renseigné pour en admettre l'existence.

Tout d'abord il y avait des recueils de formules à réciter « pour bâtir la demeure qui est dans la terre[1] »; un chapitre du Livre des Morts nous en a gardé un spécimen; comme pour les temples les dieux coopèrent à la construction de l'édifice[2]. Les formules des stèles nous apprennent que l'emplacement d'un tombeau devait être « consacré par les rites ». [hiéroglyphes] *s-khouti*[3]. Ces rites n'ont pu être encore définis complètement; mais nous savons que dès l'époque des Pyramides, on délimitait l'emplacement d'une tombe au hoyau [hiéroglyphe], comme celui des temples[4], et la scène est souvent représentée dans les tombes thébaines[5]. D'autre part l'orientation des quatre angles de la tombe était assurée comme dans les

1. *Todtenbuch*, ch. CLII [hiéroglyphes].

2. *Todt.*, ch. CLII, l. 2-3, « Anubis construit la demeure; le plan ([hiéroglyphes]) est celui (conservé) dans Héliopolis; Thot en établit la décoration magique; l'eau du tombeau sort de Tafnouit, et le sycomore y personnifie la déesse Nout » (l. 7-8).

3. Stèle de Boulaq, publiée et traduite par Maspero (*Études de Mythol.*, IV, p. 139).

4. Rite du [hiéroglyphes] *Pépi I*, l. 331; *Mirinri*, l. 633.

5. Ph. Virey, *Tombeau de Rekhmarâ*, pl. XXVI; Maspero, *Tombeau de Montou hi Khopshouf*, p. 450 (*Mission du Caire*, t. V).

temples ; mais on se contentait de mouler quatre briques, de les établir dans une niche ménagée dans chacun des quatre murs de la chambre sépulcrale et de déposer sur elles des phylactères, à l'occident un 𓊽 osirien, à l'orient un chacal 𓃥 image d'Anubis, au nord une statuette d'homme, au sud une torche[1]. L'inauguration des tombeaux se faisait aussi au moyen des purifications par la flamme et en versant des libations autour d'un édicule 𓉐 semblable à celui employé pour les temples[2]. Le jour du nouvel an était celui où l'on renouvelait pour les morts comme pour les dieux la procession du feu, et où l'on « donnait la maison à son maître[3] » ; enfin le sol du tombeau comme celui du temple recevait la consécration du fluide de vie *sa ta*[4], et il y avait à cet usage des livres de protéger le tombeau[5].

Les rites exécutés pour la demeure des dieux et celle des morts existaient d'ailleurs, d'une façon très abrégée, pour la simple maison humaine. Le calendrier des jours fastes et néfastes indiquait comme jour propice à la fondation d'une maison celui-là même où l'on peut consulter « les arcanes et les amulettes des temples[6] ». Dans la bibliothèque du temple d'Edfou le « livre du charme magique de la maison »

1. Ed. Naville, *Les quatre stèles orientées du musée de Marseille;* voir les renseignements complémentaires donnés par Lefébure, *Rites Égyptiens*, p. 27-29, et par Virey, la *Tombe des Vignes* (*Recueil de Travaux*, XXI, p. 145). Voir aussi Budge, *The book of the dead*, p. 303, ch. 137. Cette orientation est peut-être ce que les textes des Pyramides appellent « les quatre rites nécessaires à la demeure prospère » (*Ounas*, l. 222).

2. Budge, *The book of the dead*, ch. 137 *a* et *b*. Au tombeau de Rekhmarâ (Virey, pl. XXVI) un « domestique » et un « ami » lancent des libations autour d'un naos double du Sud et du Nord de même qu'à Edfou le roi projette le *besen* autour de l'édicule figurant le temple.

3. Griffith, *Siut*, pl. VI, l. 278-279.

4. Schiaparelli, *Libro dei funerali*, II, p. 211.

5. De Rougé, *Edfou*, pl. CXXI ; cf. *Ä. Z.*, 1871, p. 43-45.

6. Chabas, *Le calendrier des jours fastes et néfastes*, p. 44.

se trouve en effet cité à côté de ceux destinés aux tombeaux et aux temples[1].

VII. A tous les points de vue, dénomination, structure générale, rites de fondation et d'inauguration, il y a donc identité véritable entre la maison élevée par le fils, dans chaque famille, à ses ancêtres et le temple que le roi fonde pour ses pères les dieux. Au fronton des temples comme des tombeaux se lisait la même dédicace : [hiéroglyphes] N « Il (le fils ou le roi) a élevé (cet édifice) en monument de lui-même à son père N...[2] » Nous devons demander maintenant à l'étude des rituels si dans ces édifices identiques, le culte rendu par le fils aux morts, par le roi aux dieux, a des caractères communs.

1. Brugsch, *Bau und Maasse des Tempels von Edfu*, A. Z., 1871, p. 44. — Sur les amulettes qui protègent la maison humaine, cf. Lefébure, *Rites Égyptiens*, p. 3-15.

2. La formule est donnée déjà par la pierre de Palerme (Cf. Naville, *Recueil*, XXI, p. 113). Pour les rites funéraires, voir le tombeau des princes de Sheïkh-Saïd (VI[e] dynastie : [hiéroglyphes] (*L. D.*, II, 112, 113, *b* et *c*; — *Beni Hasan*, I, pl. XXV, l. 4) cf. temple de Louxor : [hiéroglyphes] (Gayet, *Louxor*, p. 10). Aménophis III dit qu'il a élevé ces constructions « comme un fils qui fait les rites (*khou*) à son père Amon » ([hiéroglyphes]); de même tel simple particulier dira : « J'ai élevé un tombeau au père de mon père..., car je suis un ami (*smer*) qui fait les rites (*s-khou*) à ses pères dans la nécropole » ([hiéroglyphes]; (*Louvre*, stèle n° 251, Gayet, pl. LX).

CHAPITRE V

Le culte filial dans les temples et les tombeaux.

I. Le culte des dieux, comme celui des morts, est fondé sur les rites osiriens. — II. Le roi reconstitue le corps des dieux. — III. Le roi rend au corps divin son âme et le fluide de vie. — IV. Le roi fait la toilette du dieu. — V. Le roi assure la nourriture des dieux et des morts osiriens. — VI. Développement que prennent les rites journaliers dans les grandes fêtes que le roi célèbre pour les dieux et les morts.

1. Le temple égyptien est en apparence le tombeau des dieux où officie le roi, descendant de la famille divine : les rites qu'on y célèbre sont-ils analogues au culte que dans chaque tombe le fils rend à ses parents défunts ? La réponse à cette question offre un intérêt très grand et très général. Au point de vue du sujet traité dans ce livre, s'il y a identité entre le culte divin célébré par le roi et le culte familial célébré par le fils, la situation du Pharaon vis-à-vis des dieux sera déterminée dans ses caractères les plus essentiels. D'autre part, il serait très important, au point de vue de l'histoire des religions, d'établir si les Égyptiens, représentants de la plus ancienne civilisation connue, adoraient de la même façon les dieux et les morts.

Suivant la tradition égyptienne, la doctrine religieuse aussi bien que les rites extérieurs du culte, « les règles des sanctuaires et les plans des temples » ([hiéroglyphes]

)[1], aurait été révélée aux hommes par Osiris, le dieu des morts. Les écrivains grecs affirment aussi qu'Osiris « avait enseigné aux hommes l'art d'adorer les dieux (θεοὺς τιμᾶν)[2], de leur élever statues et sanctuaires (ἀγάλματά τε καὶ χρυσοῦς ναοὺς)[3]; il avait été aidé en cela par Thot-Hermès qui, grâce à l'invention de l'écriture, avait pu fixer « le rituel du culte et des sacrifices divins » (τὰ περὶ τὰς τῶν θεῶν τιμὰς καὶ θυσίας)[4].

Les textes religieux confirment cette tradition, mais nous apprennent aussi à l'interpréter. Nous dirons qu'Osiris a le premier subi les rites divins plutôt qu'il ne les a institués : ce privilège il le doit à ce que, le premier d'entre les dieux, il a connu la mort. Les dieux-rois prédécesseurs d'Osiris dans la première dynastie, Râ, Shou, Seb, s'étaient retirés au ciel, vieillis, déchus, mais encore vivants[5]. Osiris, assassiné et démembré par Sit, pénétra le premier dans l'inconnu de l' « autre terre » : la mort fit de lui un être qui savait le grand secret[6]. La famille d'Osiris, Horus son fils, Isis sa

1. Mariette, *Dendérah*, IV, pl. 65.
2. *De Iside et Osiride*, 13.
3. Diodore, I, 15 ; Kaibel, *Epigrammata græca*, p. XXI-XXII, hymne trouvé dans l'île d'Ios, ἐγὼ ἀγάλματα ἱστᾶν ἐδίδαξα, ἐγὼ τεμένη θεῶν εἱδρυσάμην. Cf. Maspero, *Histoire*, I, p. 174.
4. Diodore, I, 16.
5. La vieillesse de Râ et sa retraite au ciel nous sont connues par des inscriptions des tombeaux royaux de Thèbes (Séti Ier et Ramsès III) publiées par Ed. Naville, *La destruction des hommes par les dieux*, dans les *Transactions* S. B. A., t. IV, p. 1-19; VIII, p. 412-420. — Le successeur de Râ, Shou quitta la terre et monta au ciel dans une tempête (inscription du naos d'El Arish, publiée par Griffith, *The antiquities of Tell el Yahûdiyeh*, pl. XXV, l. 7-8); on ne sait rien sur la fin du règne de Seb. Un texte de la pyramide de *Pépi I* (l. 664) fait allusion aux premiers temps du monde « où il n'y avait pas encore de mort ».
6. « Goûter la crainte de l'autre terre » est une expression de la Stèle C 26 du Louvre (l. 2); Osiris est souvent appelé le « maître de la terre mystérieuse » ; le temple et la tombe sont le « lieu du secret » (voir *Les litanies de Sokaris*, publiées par Budge, *Archæologia*, t. LII, p. 492, et cf. *Rituel du culte divin*, p. 123 n. 2).

femme, Nephthys sa sœur, Thot et Anubis ses amis et ses alliés, les enfants d'Horus ses petits-fils, trouvèrent alors les « rites utiles » (*khou*[1]) qui rendirent au dieu passé dans l'autre monde la vie du corps et de l'âme telle qu'il en avait usé durant son existence terrestre. Par la mort et par les rites funéraires Osiris le premier de tous les êtres, connut les mystères et la vie nouvelle : cette science et cette vie furent désormais le privilège des êtres qu'on disait divins. C'est à ce point de vue qu'Osiris passait pour avoir initié les dieux et les hommes aux rites sacrés : lui-même avait le premier fait l'expérience de la mort et du culte ; il avait montré aux êtres du ciel et de la terre comment on devient dieu.

Dès lors le culte rendu à tout être, dieu ou mort, consista à mettre celui-ci dans les conditions où s'était trouvé Osiris. Les formules ritualistiques que j'analyserai plus loin nous montrent qu'au début du service sacré l'être adoré était censé avoir été tué, démembré, privé de son âme par Sit, tout comme Osiris. Le roi, qui renouvelle au bénéfice du dieu ces mêmes rites inventés par la famille osirienne, prend à cette occasion les noms d'Horus, de Thot et d'Anubis[2] et répète purement et simplement les gestes et les formules dont ces dieux avaient usé lors des funérailles d'Osiris.

On conçoit que ces rites du culte divin qui ont pour point de départ la mort du dieu se soient confondus avec ceux du culte funéraire célébré pour les morts dans chaque famille humaine : à dire vrai, c'est la mort qui éveilla chez les Égyptiens l'idée du divin et l'on appliqua aux dieux le culte des ancêtres[3]. Aussi chaque homme défunt, tué et démembré

1. « Célébrer les rites » pour Osiris et les autres dieux ou les morts, se dit (voir les *Lamentations d'Isis et Nephthys*, éd. de Horrack, pl. I, l. 1 ; V, l. 11 ; et *Rituel du culte divin*, p. 125 n. 2.
2. *Rituel du culte divin*, p. 16, 21, 84.
3. *Rituel du culte divin*, conclusion, p. 219 sqq.

comme Osiris, est-il identifié à ce dieu et porte-t-il son nom. Le culte des morts, comme le culte des dieux, n'était qu'une « représentation du mystère divin qui s'était accompli autrefois autour d'Osiris quand son fils, ses sœurs, ses amis s'étaient réunis autour de ses restes mutilés et avaient réussi par leurs incantations et leurs manœuvres à en faire la première momie, puis avaient ranimé cette momie et lui avaient fourni les moyens de reprendre une vie particulière au delà du tombeau[1]. » De même que le Pharaon, fils des dieux, prend au moment du service divin les noms d'Horus, Thot, Anubis, de même le fils aîné, dans chaque famille, vénère « son père l'Osiris » en assumant le nom et la personnalité d'Horus ; la femme du défunt et sa sœur s'appellent Isis et Nephthys, et des « amis » jouent les rôles d'Anubis et de Thot et des enfants d'Horus[2]. Quand des prêtres de carrière remplacent dans l'exercice du culte les parents du mort inexpérimentés, on n'oublie pas de les désigner eux aussi avec les propres noms des membres de la famille osirienne.

Les rites osiriens se trouvent donc à la base du culte d'état célébré par le roi et du culte privé offert par chaque particulier dans le tombeau de famille : le Pharaon étant fils des dieux, c'est aussi le culte des ancêtres qu'il célèbre dans les temples.

II. Les rites osiriens exécutés par le roi dans les temples, par les hommes dans les tombeaux pour le compte des dieux et des morts, nous sont connus par des *Rituels*. Jusqu'à présent celui du culte funéraire avait été seul traduit et commenté ; j'ai publié comme introduction au présent travail une traduction du *Rituel du culte divin journalier en Égypte*[3], d'après les papyrus de Berlin et les textes du temple de

1. Maspero, *Études de Mythologie*, I, p. 291-292.
2. C'est ce qui apparaît au *Livre des funérailles* édité par Schiaparelli et aux textes des pyramides de la VI[e] dynastie, édités par Maspero.
3. *Annales du Musée Guimet* (série de la *Bibliothèque d'Étude*).

Séti Ier à Abydos. On me permettra de renvoyer à cette publication pour le détail des faits que je ne puis que résumer ici.

Qu'ils s'adressent aux dieux ou aux hommes défunts, les rites osiriens ont pour but : 1° de leur reconstituer un corps viable ; 2° de douer ce corps du fluide de vie et de lui rendre son âme ; 3° d'assurer la nourriture du corps et de l'âme de la même manière que pendant l'existence terrestre.

Les procédés employés pour reconstituer le corps des êtres osiriens varièrent avec les époques, selon qu'on démembrait ou qu'on momifiait les cadavres assimilés à Osiris.

Le corps d'Osiris avait été démembré et coupé en morceaux par Sit comme celui d'un taureau de sacrifice[1] : c'est en cet état qu'Isis, Horus, Anubis et Thot avaient tout d'abord vénéré le cadavre divin[2]. A vrai dire, quand le roi entrait au sanctuaire pour « voir son père le dieu », il se trouvait en présence non d'un corps démembré, mais d'une statue complète ; cependant la légende du dépècement n'était pas spéciale au seul dieu Osiris. Tous les dieux avaient connu la mort ; on possédait leurs tombeaux ; dieux et déesses d'après les formules du rituel, avaient eu le corps démembré et la tête détachée du tronc[3]. Le culte des dieux consistait donc, au début, à répéter pour eux la mort osirienne et à leur donner chaque jour cet état de grâce qui suivait l'immolation.

Faut-il en conclure qu'avant le sacrifice, le roi était censé mettre le corps de ses pères les dieux dans l'état de démembrement et de mutilation où Sit avait mis le cadavre d'Osiris ? En fait, aucun tableau des temples ne nous représente cette scène réalisée, mais les nécropoles humaines des épo-

1. Le *Conte des deux frères*, où le mythe osirien transparaît, nous montre Bitiou-Osisis dépecé sous la forme d'un taureau sacré (*Papyrus d'Orbiney*, pl. XIV à XVII ; Maspero, *Les contes populaires*, p. 25-28).

2. *De Iside et Osiride*, 18 ; *Hymne à Osiris* de la Bibliothèque Nationale (Chabas, *Œuvres*, I).

3. Voir les textes dans *Rituel du culte divin*, p. 75, 175, 206, 213, 220.

ques archaïques nous apprennent qu'à l'origine pour les morts les gestes répondaient aux formules : on y trouve des cadavres qui ont la tête tranchée, le squelette disloqué, les chairs lacérées, dans l'état, en un mot. où se trouvait, d'après les rituels, le corps d'Osiris et de tous les dieux ou les hommes qu'on adorait d'après les rites osiriens[1].

On sait d'ailleurs par les rituels des cultes funéraires et divins qu'avant chaque service sacré, la famille osirienne renouvelait la scène du meurtre : Isis, Nephthys, Horus venaient « frapper » Osiris[2] — et tout dieu assimilé à Osiris — et par ce « coup » (*hou*) le cadavre était « consacré » (*hou*), de même que le roi consacrait les offrandes en levant sur elles la massue (fig. 36). Concluons qu'au début des temps, le roi dans les temples et le fils dans les tombeaux « frappaient leurs pères » pour en faire des victimes divines.

1. *Rituel du culte divin*, p. 74. Cf. le mémoire de Wiedemann, *Les modes d'ensevelissement dans la nécropole de Négadeh* (*ap.* de Morgan, *Recherches sur les origines de l'Egypte*, II, p. 203 sqq.) ; pour la description des nécropoles archaïques, voir le résumé donné par J. Capart, *Notes sur les origines de l'Égypte*.

2. C'est la formule du rituel funéraire « Sa mère l'a frappé en pleurant, ses alliés l'ont frappé » (. Schiaparelli, *Libro dei funerali*, I, p. 99 et 158) qui a déjà son expression dans les textes des pyramides où Horus dit à son père : « Je t'ai frappé en te frappant (*Mirinri*, l. 331, 448, *Pépi II*, l. 867). — Dans les temples où est représentée la « passion d'Osiris », on voit, à la 8[e] heure du jour, Isis et Nephthys « frapper les chairs » d'Osiris (Bénédite, *Philæ*, I, p. 139), ce qui les « consacre » et les munit du fluide de vie (Mariette, *Dendérah*, IV, pl. 54). La formule même du rituel funéraire « Sa mère l'a frappé en pleurant » est appliquée à Sokaris-Osiris dans les textes d'Edfou (Rochemonteix-Chassinat, *Edfou*, I).

Une fois que le dieu et le mort étaient démembrés comme Osiris, le roi et le fils s'ingéniaient à reconstituer leur corps. Lors des funérailles d'Osiris, Isis avait rassemblé les 14 ou 16 lambeaux du cadavre [1], et pour les fêtes commémoratives, célébrées au mois de Choïak jusqu'à la fin de la période romaine, on moulait une statuette d'Osiris, en pâte de farine, dans laquelle les membres épars du dieu étaient rassemblés et remis en place [2]. On fit de même pour tous les dieux jusqu'à la fin de la civilisation égyptienne; chaque jour, au début du service sacré, le roi était censé apporter au dieu sa statue, image de son corps reconstitué : « Ta statue est à tes côtés [3] », lui disait-il ( ), et à l'occasion le roi insiste sur cette idée : « Tu as réuni tes chairs, tu as fait le compte de tes membres..., on t'a donné ta tête, on t'a donné tes os, on a établi solidement ta tête sur tes os par devant Seb [4] » Aussi un des titres les plus fréquents du Pharaon est-il celui-ci : « Horus qui modèle son père » ( ) [5].

1. D'après le *De Iside et Osiride*, 18, Osiris aurait été découpé en 16 morceaux ; d'après un texte de Dendérah, en 14 morceaux (cf. l'article de Loret, ap. *Recueil*, III, p. 47). La recherche du corps d'Osiris est décrite dans le *De Iside et Osiride* et dans l'*Hymne à Osiris* (l. 16). Wiedemann a montré que la reconstitution du corps démembré d'Osiris « était un événement fêté dans toute l'Égypte par la solennité de l'érection du symbole du *tat* l'épine dorsale du dieu. A Busiris, on attachait à cette fête qui se célébrait le 30 choïak, la plus grande importance, et dans toute l'Égypte elle était considérée comme un des principaux épisodes de la résurrection du dieu. Brugsch a cité dans son *Thesaurus* (p. 1190-1193) des scènes de l'érection du *tat* exécutées sous Aménophis III « par le roi lui-même » ( ).

2. Loret, *Les fêtes d'Osiris au mois de Choïak* (*Recueil*, III-V) ; le texte est à Dendérah (Mariette, *Dendérah*, IV, pl. 35-39).

3. *Rituel du culte divin*, p. 94.

4. *Rituel du culte divin*, p. 75, 175, 206, 213.

5. J'adopte pour la traduction de cette expression généralement rendue par « Horus vengeur de son père », le sens proposé par Ed. Naville,

Tous ces rites et toutes ces formules supposent un démembrement préalable du corps des dieux et des morts ; les textes trouvés dans les tombeaux ajoutent souvent des détails plus précis : « C'est moi ton fils Horus, dit le fils à son père ; je suis venu vers toi pour te faire revivre ; j'ai pris à pleins bras tes os, j'ai resserré ton squelette, j'ai pris à pleins bras tes morceaux, car je suis Horus qui modèle son père »[1]. Dans les nécropoles archaïques on a souvent retrouvé les os des squelettes soigneusement entassés les uns sur les autres, la tête au sommet[2] : peut-être essayait-on de reconstituer ainsi le cadavre, tout en présentant la statue modelée, image du corps vivant.

Mais les rites qui supposent le dépècement réel du corps des dieux et des morts osiriens ont été abandonnés au début

La litanie du Soleil, p. 82 et 23, 25. M. Naville a montré que est souvent mis en parallélisme avec créer, façonner, enfanter ; l'expression « créer le corps d'Osiris » ( ) revient plusieurs fois dans la Litanie (p. 25 et 82). A ces exemples j'ajouterai celui-ci tiré de la grande inscription d'Abydos (Mariette, *Abydos*, I, pl. VI, l. 21), où Ramsès II dit de lui-même : « Je suis un fils qui modèle la tête de son père, tel qu'Horus qui modèle Osiris, qui façonne celui qui l'a façonné, qui enfante celui qui l'a enfanté, qui fait vivre le nom de celui qui l'a engendré » ( ). Le déterminatif est sur l'original l'homme qui modèle sur un tour à potier. L'expression « modeler la tête » a aussi le sens dérivé de rendre hommage, « saluer », ce qui semble correspondre aux frictions de la face ou du nez que se font encore entre eux certains sauvages en guise de salut (cf. Maspero, *P. S. B. A.*, XX).

1. Pyr. de *Mirinri*, l. 446-447 ; cf. *Pépi I*, l. 195 ; *Mirinri*, l. 369 ; *Pépi II*, l. 926.

2. Voir ce que dit à ce sujet Wiedemann (*loc. cit.* ap. de Morgan, *Recherches...*, II, p. 207, 210).

des temps historiques. On remplaça alors le sacrifice *du* dieu par le sacrifice *au* dieu ou au mort : l'être adoré ne reçut plus le « coup » consécrateur qui faisait de lui une victime divine ; ce fut l'auteur de la mort des dieux et des hommes, Sit et ses substituts les animaux typhoniens, qu'on immola dans le service sacré[1]. Dès lors on n'avait plus à reconstituer des corps qu'on ne s'inquiétait plus de démembrer : on les prépara mieux à une nouvelle vie en les maintenant dans leur intégrité primitive par les rites de la momification, inventés aussi par Thot et Anubis[2] au bénéfice d'Osiris et des dieux osiriens. Le souvenir du démembrement primitif ne s'effaça point cependant : les formules archaïques qui supposent le dépècement réel des cadavres subsistèrent dans les rituels ; mais on y introduisit d'autres formules contradictoires qui interdisaient de trancher la tête ou de frapper les cadavres des dieux et des morts[3]. Ces contradictions, parfois embarrassantes, sont cependant utiles en ce qu'elles nous indiquent les étapes du culte divin et funéraire en Égypte.

Conformément à ces nouveaux rites osiriens, les dieux et les morts reçurent des mains de leurs fils, rois ou gens du commun, les huiles, les fards, les bandelettes nécessaires à la préparation des corps momifiés. On conserva dans les temples l'image momiforme des dieux et dans les tombeaux les corps emmaillotés des défunts. Et jusqu'à la fin de la civilisation égyptienne les rois fils des dieux et les fils des hommes honorèrent leurs ancêtres avec les mêmes formules

1. Cette évolution est un cas particulier d'une loi très générale, dont on trouvera l'exposé dans Hubert-Mauss, *Du Sacrifice...*, p. 128.

2. *Rituel du culte divin*, p. 17.

3. Wiedemann, *loc. cit.* (De Morgan, *Recherches...*, II, p. 209-210) donne des exemples caractéristiques. M. J. Baillet a soutenu l'idée que le dépècement des cadavres était un rite préparatoire à la momification, destiné aussi à préserver les corps de la putréfaction (*Recueil*, XXII, p. 180 sqq.). — Je vois au contraire dans le démembrement et la momification deux rites opposés et successifs, l'un impliquant le sacrifice du mort ou du dieu, l'autre sa conservation.

et les mêmes gestes, d'après les anciens ou les nouveaux rites osiriens.

III. Mis en présence du corps reconstitué de son père, le roi ou le fils doit le rappeler à la vie et lui rendre son âme. L'entrée du roi au sanctuaire se faisait suivant les règles d'un cérémonial précis : purifications du roi, ouverture des portes du naos, prosternements, adorations. Chacun des gestes du roi était prévu et s'accompagnait de formules appropriées : pour le détail, je renvoie à mon étude sur le *Rituel du culte divin* et je ne rappellerai ici que les rites essentiels, ceux qui rendent l'âme au corps du dieu[1].

Qu'était devenue l'âme d'Osiris après la mort? Tandis que le cadavre mutilé du dieu gisait à terre, son âme s'était envolée au ciel, où elle avait trouvé refuge dans un des Yeux d'Horus (la face céleste), le Soleil ou la Lune[2]. Mais Sit poursuivait jusque dans le ciel sa victime; sous la forme d'un porc, d'un hippopotame, d'un crocodile, de quelque animal cornu, taureau ou gazelle, ou bien volant comme un oiseau, nageant comme un poisson, l'esprit du mal s'embusquait sur le Nil céleste où voguaient les barques du Soleil et de la Lune, et il guettait le moment favorable pour dévorer l'Œil d'Horus et l'âme d'Osiris qui y était cachée[3]. Les éclipses du Soleil et la décroissance mensuelle de la Lune correspondaient à des attaques heureuses de Sit contre l'Œil d'Horus[4];

1. Il y avait deux entrées du roi au sanctuaire, et deux sacrifices au dieu, pour le Sud et pour le Nord suivant la double division de tous les rites égyptiens. Pour simplifier mon exposé, je supposerai ici qu'il n'y a qu'une série de cérémonies.

2. *Rituel du culte divin*, p. 33, 39, 83, 112. On trouvera, à ce sujet, des indications précises dans les *Lamentations d'Isis et Nephthys* (éd. De Horrack, p. 8-9) dans les *Litanies de Sokaris* (éd. Budge, p. 494, ou *Livre des Respirations* (éd. de Horrack, pl. I, l. 2-4) et dans des textes de Dendérah cités par Brugsch, *Wörtb. Suppl.*, p. 672-73.

3. Lefébure, *Le mythe osirien*, p. 62 sqq.

4. *Rituel du culte divin*, p. 97, 112.

chaque soir, d'ailleurs, le Soleil mourait et cédait la place aux puissances mauvaises. Osiris, ainsi que les dieux et les hommes adorés suivant les rites osiriens, étaient donc soumis à la nécessité d'une mort quotidienne. Il appartint au fils d'Osiris Horus et à son « allié » Thot de rappeler chaque jour Osiris à la vie; ce fut aussi le rôle du Pharaon, vis-à-vis des dieux, et du fils dans les familles humaines.

Chaque jour avant le service sacré, le Pharaon et le fils du mort étaient censés partir à la recherche de l'Œil d'Horus et de l'âme du dieu, démembré comme l'avait été Osiris. On retrouvait parfois l'Œil en détresse, tombé au fleuve céleste et non encore dévoré[1]; le plus souvent Sit et ses suppôts avaient déjà réalisé leur œuvre néfaste; il fallait alors capturer



Fig. 36. — Le roi consacre (*hout*) au dieu quatre veaux, noir, blanc, rouge, tacheté (*Louxor*, pl. IX).

les taureaux, les gazelles, les oies, le porc ou l'âne pour les immoler aux pieds (fig. 36) du dieu ou du mort : le roi ou le fils étaient censés s'acquitter eux-mêmes de cette tâche, et

1. *Rituel du culte divin*, p. 40, 77. Sur le rôle d'Horus et de Thot (c'est-à-dire du Pharaon ou du fils) dans la recherche de l'œil, voir p. 83-86 du même ouvrage.

prenaient au laço les animaux typhoniens[1] (fig. 37). « Je te les

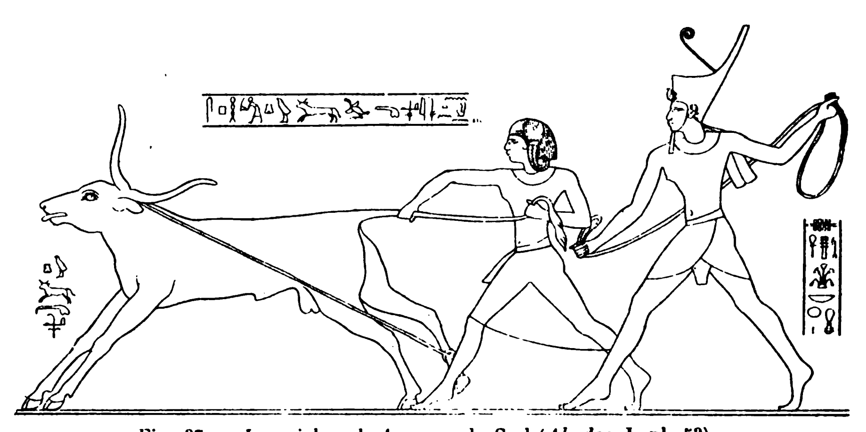


Fig. 37. — Le roi lace le taureau du Sud (*Abydos*, I, pl. 53).

ai empoignés, disait-on alors au dieu osirien, je t'ai amené

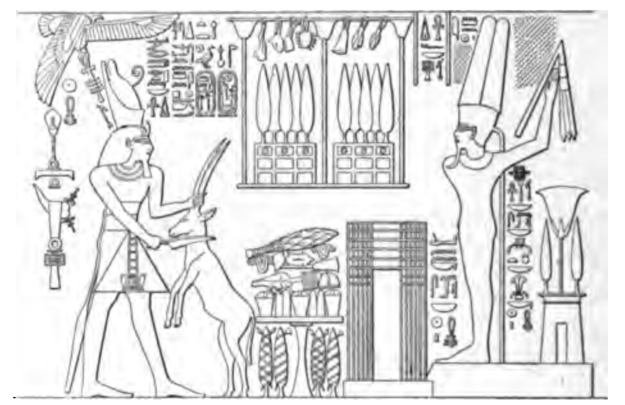


Fig. 38. — Le roi sacrifie au dieu la gazelle typhonienne (*Louxor*, pl. XVI).

tes ennemis[2] »; les animaux dépecés (fig. 38), on trouvait

1. Au temple de Séti Ier à Abydos, on voit le roi prendre lui-même au laço le taureau de sacrifice. Dans les tombeaux, les innombrables tableaux de chasse (marais ou désert) aux animaux typhoniens semblent représenter des scènes analogues, qu'on retrouve dans les temples, par ex. à Abousir (*Ä. Z.*, XXXVIII, pl. V, V^e dyn.) et à Ombos (De Morgan, p. 50, époque grecque).
2. Schiaparelli, *Libro dei funerali*, I, p. 88-89.

dans leur gueule, dans leur ventre ou dans leurs membres l'Œil d'Horus intact, et Horus s'écriait : « J'ai délivré mon œil de sa bouche »[1]. A ce moment du service sacré, le boucher donnait la cuisse de l'animal à l' « officiant », le cœur à l' « ami », et l'on déposait ces « pièces choisies » devant le dieu (fig. 39) en lui disant : « Je te présente la cuisse, je t'ai apporté le cœur de ton ennemi[2] ». Parfois on revêtait la statue



Fig. 39. — Dépeçage du veau et défilé des pièces de choix, portées par les officiants, vers la statue du dieu (*Abydos*, I, pl. 48).

du dieu ou du mort de la peau de la bête sacrifiée comme d'un linceul : c'était « le bon ensevelissement dans la peau de Sit l'adversaire[3] », grâce auquel le dieu osirien victorieux, revêtait la force de son ennemi.

Une formule du rituel du culte divin résume ainsi ces différents rites : « Je suis Thot, dit le Pharaon au dieu, je m'approche de toi à la double époque de chercher l'Œil sacré pour son maître; je suis allé, j'ai trouvé l'Œil sacré, je l'ai

1. Schiaparelli, I, p. 83.

2. La scène est figurée au temple de Séti Ier à Abydos (I, pl. 48, cf. notre fig. 39); pour le texte, voir Schiaparelli, I, p. 90. A la 8e heure de la veillée d'Osiris, Horus compte à Osiris le cœur de ses ennemis (*Philæ*, I, p. 141).

3. L'expression est au Rituel de l'embaumement publié par Maspero, *Mémoire sur quelques papyrus du Louvre*, p. 40; cf. *Rituel du culte divin*, p. 44. Sur le rapport de ce rite avec le sacrifice d'une victime humaine liée dans une peau de bête (*tikanou*) voir Lefébure, *P. S. B. A.*, XV, p. 433 et *Rituel du culte divin*, p. 44 sqq.

compté à son maître[1] ». De même dans le rituel du culte funéraire, l'officiant disait au mort : « J'ai découpé (dans la victime) ton œil : ton âme est dedans[2] » (fig. 41).

L'âme retrouvée, le roi la rendait au dieu de diverses façons. On mettait sur le sein de la momie ou de la statue une amulette en forme de cœur en disant : « Je t'ai apporté ton cœur dans ton ventre pour le mettre à sa place, de même Horus a apporté son cœur à sa mère, de même Isis a apporté son cœur à son fils[3] ». Dans le cœur l'âme résidait : une statue pourvue de cœur reprenait déjà conscience d'elle-même[4].

Mais le véritable rite pour rendre son âme à la statue momifiée nous est défini par cette phrase que dans le rituel funéraire le fils adresse à son père : « Je suis venu pour t'embrasser, moi Horus ! Je presse ta bouche, moi ton fils chéri (*sa mir-f*). Ta bouche qui restait fermée je la remets en équilibre ainsi que tes dents ; j'ouvre ta bouche avec la cuisse[5] ». Cette formule s'applique à deux opérations distinctes : l'embrassement du père par le fils, l'ouverture de la bouche.



Fig. 40. — Le roi vient embrasser le dieu (*Abydos*, I, pl. 40 *b*).

L'embrassement du père par le fils s'exécutait au naturel. Le roi enlaçait ses bras aux bras articulés de la statue divine pour la consacrer (*khou*) et lui communiquer son

1. *Rituel du culte divin*, p. 81 ; sur l'emploi des expressions *chercher*, *trouver*, *compter l'œil*, voir p. 21, n. 1, et 83 du même ouvrage.
2. Schiaparelli, I, p. 83.
3. *Rituel*, p. 63-65. Les dieux se rendent un culte réciproque.
4. *Rituel du culte divin*, p. 63, n. 2.
5. Schiaparelli, I, p. 98-100.

fluide de vie (𓋹). Cette scène, souvent répétée dans les tableaux des temples, était un des points culminants du drame de la résurrection du dieu. Muni du fluide de vie, le dieu ou le mort recouvrait la vie divine et se levait en roi (*khâ*) comme le soleil. Lors des funérailles d'Osiris, le soleil lui-même, Râ, avait pris dans ses bras le cadavre d'Osiris, pour lui rendre son âme et lui infuser le fluide de ses rayons ; en commémoration de ce rite le roi ou le fils transmettait par le même geste la vie et l'âme à la statue adorée. Rappelons-nous qu'un pharaon était lui-même sacré roi par l'embrassement du roi régnant et du dieu de la capitale et que l'expression « embrasser » (*skhenou* (voir ce qui a été dit p. 101)



Fig. 41. — Le roi embrasse le dieu (*Louxor*, pl. VIII).



Fig. 42. — Le roi et le dieu échangent l'embrassement (*Louxor*, pl. VIII).

était devenue en égyptien synonyme de « consacrer »[1] (fig. 40, 41, 42).

L'embrassement faisait du dieu et du mort un roi. A ce moment, le roi ou le fils coiffait la statue de la grande cou-

1. Je résume ici les idées éparses aux chapitres XXI-XXIV du rituel conservé au papyrus de Berlin, et je renvoie au commentaire détaillé que j'en ai donné dans le *Rituel du culte divin*, p. 79-102.

ronne royale *ourrit*, et, comme au Pharaon, on faisait exécuter à l'image du dieu ou du mort « la course » () autour des demeures d'Horus et de Sit, en signe de prise de possession des deux parties de l'univers, où désormais il pouvait circuler tel que Râ. Le roi prononçait alors la formule qui résume ces idées : « Viens à moi pour cet embrassement () dont tu sors ce jour où tu te lèves en roi () où tu te lèves pour moi dans le ciel, où tu tournes toi-même autour de moi » ()[1]. Dans le rituel funéraire le fils adresse à son père des paroles encore plus précises : « Tu t'es assis sur le trône d'Osiris, sceptre en main... tu fais le tour des demeures d'Horus, tu fais le tour des demeures de Sit[2] ».

L'embrassement s'accompagnait de l'ouverture de la bouche de la statue. Dans le culte funéraire ce rite avait pris une importance exceptionnelle, à tel point que l'on désignait l'ensemble des opérations destinées à ranimer la momie du nom d'« ouverture de la bouche » *àp ro*[3]. Pour cette cérémonie on approchait de la bouche du mort, la cuisse et le cœur de la victime[4]; tous les autres aliments solides ou liquides[5] (fig. 43), les huiles[6], les bandelettes qu'on présentait à la statue, pouvaient servir également à l'*àp ro*. On usait aussi,

1. *Rituel du culte divin*, p. 81.
2. Pyramides d'*Ounas*, l. 208; voir à ce sujet ce qui a été dit plus haut, p. 97; cf. *Téti*, l. 275; *Pépi I*, l. 28, 96; *Mirinri*, l. 38, 68; *Pépi II*, l. 68.
3. C'est le titre général des textes édités par Schiaparelli sous le nom de *Libro dei funerali* (I, p. 22).
4. Schiaparelli, I, p. 98-100. Voir au chap. VIII, l'*àp ro* de Séti I.
5. Voir le détail dans Maspero, *La table d'offrandes*, p. 15-19, mêmes textes pour la table d'offrandes des dieux (*Abydos*, I, pl. 38 *b* et 39 *a*).
6. Aussi les appelle-t-on les « fards de l'ouverture de la bouche » (*Rituel du culte divin*, p. 196).

d'une herminette en fer , rappelant la forme de la cuisse de bœuf , un ciseau de fer , un doigt en vermeil [1]; on en touchait la bouche et les yeux de la statue pour les ouvrir, et l'on disait que ces instruments étaient ceux-là mêmes dont s'étaient servis Horus et Anubis pour ouvrir la bouche d'Osiris[2]. Une dernière application était faite avec une baguette magique en forme de serpent, terminée par une tête de bélier que coiffait une uraeus : c'était en quelque sorte l'uraeus de la couronne divine et royale détachée du diadème; elle s'appelait aussi, comme la couronne, la « grande incantatrice » *ourrit hiqaou*[3].



Fig. 43. — Le roi fait au dieu les libations qui donnent l'*àp ro* et le « fluide de vie » (*Abydos*, I, pl. 38 *b*; cf. *L. D.*, III, pl. 4 *c*).

L'effet attendu de ces attouchements était multiple. Le dieu ou la momie recouvrait l'usage de sa bouche, de ses yeux, de ses oreilles, et ses mouvements redevenaient libres, malgré l'appareil des bandelettes qui comprimait le cadavre de toutes parts[4]. De plus la « grande incantatrice » apportait au mort ou

1. Schiaparelli, I, p. 106-109. Cf. Brugsch, *Thesaurus*, p. 949.
2. Schiaparelli, I, p. 106, 160, et *Todtenbuch*, ch. XXIII.
3. Schiaparelli, I, p. 111-113.
4. C'est ce que résume la formule des stèles funéraires : « On t'a donné tes deux yeux pour voir, les deux oreilles pour entendre, ce que dit ta bouche comme paroles, tes deux jambes pour marcher, tu fais mouvoir tes deux mains et tes deux bras...



au dieu la double couronne (*ourrit hiqaou*), faisait de lui un roi du Sud et du Nord muni du fluide de vie[1]. Enfin dans la bouche ouverte de la statue la parole pouvait s'articuler : « Tu as ouvert ta bouche, tes paroles sont en elle[2] », dit le roi au dieu; « il parle, il réalise toutes les incantations, toutes les paroles que dit Osiris »[3] dit-on du mort. Or les Égyptiens attachaient à la voix des dieux la puissance créatrice. Le démiurge avait « parlé l'Univers » au jour de la création : aussi un des indices de la puissance suprême était-il la faculté d'émettre le verbe créateur, d'être celui qui « réalise la parole » celui qui « possède la voix créatrice » [hiéroglyphes] *mâ khrôou*[4]. Comme l'embrassement, l' « ouverture de la bouche » faisait du dieu et du mort un dieu-roi.

Les rites de l' « ouverture de la bouche » étaient pratiqués sur les statues des dieux comme sur les momies humaines, mais le roi réservait pour les grandes fêtes le cérémonial compliqué que les rituels funéraires nous décrivent si complètement[5]. Dans le service divin journalier on mentionnait simplement l'*âp ro* lors de la présentation des huiles et des bandelettes[6], et au lieu d' « ouvrir la bouche » selon les rites, on « dévoilait la face » du dieu ([hiéroglyphes] *oun her*) au début du service[7]. Tout le développement était reporté sur les rites de l'em-

 (Tylor, *The tomb of Paheri*, pl. IX, l. 7 et *Rituel du culte divin*, p. 160).

1. Voir *Rituel du culte divin*, p. 126, n. 1 où est cité le texte des rituels funéraires qui décrit les pouvoirs conférés au dieu osirien par l'*ourrit hiqaou*.

2. *Rituel du culte divin*, p. 160 sqq.

3. *Todtenbuch*, ch. XXIII (chapitre d'ouvrir la bouche au défunt).

4. J'ai consacré à cette interprétation nouvelle de la formule *mâ khrôou* un long commentaire dans le *Rituel du culte divin*, p. 152 sqq.

5. Voir les textes cités dans le *Rituel du culte divin*, p. 53-54.

6. *Rituel du culte divin*, p. 208.

7. *Rituel du culte divin*, p. 40 et 52.

brassement, tandis que le culte funéraire donnait surtout de l'importance à l'*àp ro*. L'ouverture complète de la bouche et des yeux faisait néanmoins partie obligatoire du culte aux jours de grandes fêtes et si dans les rites journaliers l'on abrégeait la cérémonie, on en sous-entendait tous les effets[1].

Par l'embrassement et l'ouverture de la bouche, le roi et le fils ont rendu à leurs pères la jouissance de leurs corps revivifiés et de leurs âmes divinisées : aussi disait-on au dieu et au mort, à ce moment du service sacré : « Sois en paix, sois en paix, âme divine et vivante... Voici que ton âme divine est avec toi, ta statue divine est à ton côté, car je t'ai amené ton fils (le Pharaon) qui t'embrasse »[2].

IV. Au point où nous en sommes arrivés, il ne restait plus qu'à alimenter le dieu ou le mort en lui présentant sur la table d'offrandes, le repas qui symbolise souvent à lui tout seul le culte entier. Mais auparavant[3] le dieu devait revêtir un costume d'apparat, subir des onctions et des ablutions, recevoir les marques extérieures de sa dignité de la main du roi; au rituel funéraire nous retrouvons les mêmes détails et les mêmes rites pour la toilette du mort devenu dieu[4].

On offrait d'abord des étoffes en pièce et des bandelettes, costume approprié à des divinités osiriennes représentées souvent sous forme de momies. C'était le voile *nemes*[5] qui

1. D'après un passage du chap. XXXIX du papyrus de Berlin, « Amon-Râ ouvre la bouche aux dieux qui sont au ciel » (*Rituel du culte divin*, p. 132); on ne pouvait donc concevoir la vie céleste des dieux sans y rattacher la cérémonie de l'*àp ro*.

2. *Rituel du culte divin*, p. 93-95 ; j'ai combiné dans cette citation les données du texte de Berlin et du texte d'Abydos. — Cf. *Pépi I*, l. 3-5.

3. D'après les rituels du temple de Séti Ier à Abydos et les rituels funéraires, la toilette précède le repas; d'après le papyrus de Berlin la toilette suit la présentation de l'offrande.

4. Pour les formules, voir *Rituel du culte divin*, p. 178-190; sur le costume des statues, cf. G. Foucart, *Revue hist. des Religions*, t. XLIII.

5. Schiaparelli, II, p. 9 ; *Rituel du culte divin*, appendice.

coiffe la tête à la mode égyptienne, puis les vêtements du corps (fig. 44), les trois bandelettes[1] (*monkhit*) blanche, verte, rouge et la « grande bandelette »[2]. Avec chacune de ces parures on répétait les rites de l'*àp ro* en touchant la bouche et les yeux de la statue; des formules, jouant sur le sens des noms de bandelettes, promettaient au dieu la force, la jeunesse, la pureté, la puissance divine au fur et à mesure des présentations. Enfin un large collier (*ousekh*) était passé au cou de la statue comme talisman[3].



Fig. 44. — Le roi offre au dieu les bandelettes (*Abydos*, I, p. 52).



Fig. 45. — Le roi oint la statue (*Abydos*, I, p. 41).

On présentait ensuite neuf à dix espèces de fards et d'huiles[4], dont « on emplissait la face et les yeux de la statue pour les assainir » (fig. 45) et pour donner bon teint et bonne odeur à la face du dieu; le fard consacrait aussi le front comme celui d'un roi[5]. Ces fards et ces huiles sont appelés « huiles de l'ouverture de la bouche[6] »; en oignant la statue on répétait les rites qui avaient ranimé la vie et la divinité chez Osiris.

Enfin le roi mettait sur le front de la statue la double cou-

1. Pour l'époque grecque, cf. *Canope*, l. 30 = 59, *Rosette*, l. 7 = 40.
2. Schiaparelli, II, p. 14-36; *Rituel du culte divin*, p. 178-190.
3. Schiaparelli, II, p. 37; *Abydos*, I, pl. 21 *a*.
4. Schiaparelli, II, p. 46-61; *Rituel du culte divin*, p. 190-200.
5. Voir les remarques de Ed. Naville (*Ä. Z.*, 1875, p. 91).
6. Maspero, *Mémoires sur quelques papyrus*, p. 18, n. 5.

ronne et dans ses mains articulées les sceptres [hiéroglyphes][1] ou d'autres bâtons de commandement[2]. Ils assuraient la puissance effective de la royauté à celui qui les portait. La toilette terminée, l'officiant tournait quatre fois autour de la statue avec l'encensoir allumé à la main, puis il adressait une prière à l'uræus[1] sacrée qui se dressait au front du dieu et du mort divinisé; en même temps tous les dieux étaient suppliés de lancer leur fluide magique sur l'uræus et de faire bon accueil à son possesseur qui allait, nouveau venu, s'asseoir à leur table : « Il est avec vous, ô dieux, soyez avec lui, il vit avec vous, ô dieux, il vous aime, ô dieux, aimez-le! » C'est le moment où l'être divinisé pénètre auprès des immortels, reçoit leurs embrassements, prend le sein d'Isis[3]; c'est alors qu'on lui promet « qu'il n'aura plus ni mal ni faim à jamais »[4]. L'heure vient, en effet, de servir le repas sacré.

V. C'est le roi qui présentait aux dieux ce repas et qui en faisait les frais. Les Égyptiens avaient trouvé comme définition la plus générale du service sacré, la formule suivante : « Le roi donne l'offrande » [hiéroglyphes] *souton di hotpou.* Ces mots résument tout le sacrifice[5] et définissent complètement le rôle qu'y peut jouer le roi. Le fils des dieux doit à ses pères la nourriture de chaque jour. Tous les rites précédents, qui ont rendu son âme au corps divin, seraient illusoires, si ce corps n'avait pas la vie matérielle assurée par le roi.

La charge de pourvoir à la nourriture des dieux entraîna,

1. *Pyr. de Pépi II*, l. 291-95 et 383; Schiaparelli, II, p. 70-72; *Abydos*, I, app. A, 13e et 14e tableaux. *Rituel du culte divin*, appendice.
2. Schiaparelli, II, p. 87-96. Cf. Abydos, I, appendice A, 28e tableau.
3. Comme le roi, lors de la « royale montée au temple » cf. p. 104.
4. Schiaparelli, II, p. 148.
5. *Rituel du culte divin*, p. 111. L'explication de la formule du *Souton di hotpou* a été faite excellemment par Maspero, *La table d'offrandes*, p. 39.

dans l'ordre pratique, toute une organisation matérielle qui sera étudiée au chapitre suivant. Mais, au point de vue théorique, le roi avait des ressources toujours prêtes pour satisfaire les dieux. Assimilé à Horus le grand, dieu céleste, aussi bien qu'à Horus fils d'Osiris, Pharaon est donc le maître de l' « œil d'Horus »; il crée à volonté par cet œil, le Soleil, tous les produits naturels de la terre, et peut les présenter sur la table des dieux. Aussi voyons-nous Pharaon-Horus offrir à ses pères l' « œil d'Horus » sous toutes ses formes : aliments, liquides et solides, vêtements, parures, armes, etc. etc. Pharaon possède encore l'autre pouvoir créateur des démiurges : il crée par sa voix, comme il crée par son œil, il est *mâ khrôou* « celui qui réalise la voix, celui qui a la voix créatrice[1] » : prononce-t-il le nom d'une offrande? elle se manifeste incontinent sur la table devant le dieu, et l'on dit qu'elle « sort à la voix quand on l'appelle[2] ». Pour rentrer dans le domaine des faits, ne savons-nous pas que tous les êtres, tous les produits de la terre, et la terre elle-même sont dans la main du Pharaon, et de lui seul, l'héritier des dieux? Aussi lui seul peut-il « donner l'offrande » à ses pères les divins.

Cette théorie intéressait directement le culte funéraire, car le fils dans chaque famille devait aussi assurer la nourriture de ses ancêtres divinisés par les rites osiriens. Or d'une part, le roi seul disposait des produits de l'Égypte, et par conséquent des offrandes; d'autre part, chaque défunt transformé en Osiris, entrait dans la famille divine et devenait un père pour le Pharaon. D'où il résulta que la charge d'assurer aux hommes morts la nourriture matérielle incomba aussi au Pharaon. A

1. Sur la création par l'Œil et par la Voix, cf. *Rituel du culte divin*, p. 151 sqq.

2. D'où le nom de l'offrande *pir khrôou* « ce qui sort à la voix » (Maspero, *La table d'offrandes*, p. 30. — Cf. *Rituel du culte divin*, p. 156).

ce moment du service sacré les rites du culte funéraire et du culte divin sont plus que jamais indissolublement unis. La seule formule qui permit d'assurer aux morts divinisés la nourriture d'outre-tombe fut donc aussi *souton di hotpou* « le roi donne l'offrande. » Mais il y a ici une sorte de gradation dans les obligations du roi vis-à-vis de ses pères les dieux et des hommes divinisés. Pharaon ne donne pas directement aux morts ce qu'il crée ou ce qu'il possède ; il dépose ces offrandes sur la table des dieux et ceux-ci les répartissent aux défunts osiriens. D'où la rédaction finale de la formule du

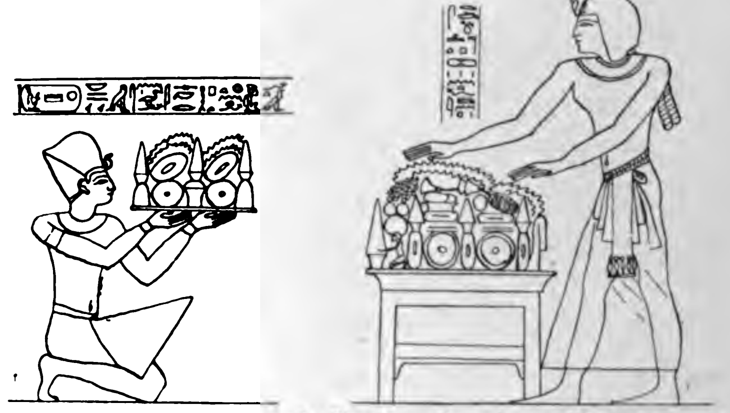


Fig. 46. — Le roi apporte les offrandes à son père Sokaris (*Abydos*, I, pl. 36 *a*).

Fig. 47. — Le roi consolide les offrandes de son père Amon (*Abydos*, I, pl. 42 *b*).

don des offrandes aux morts : « Le roi donne l'offrande à tel ou tel dieu, pour que ce dieu donne à son tour (*di f*) cette offrande au mort à qui s'adresse le culte[1] ». Malgré cette distinction, le roi ne se reconnaît pas moins obligé d'assurer le culte des morts comme le culte des dieux : il devient un prêtre dans chaque tombeau, comme il est le prêtre dans chaque temple. C'est une conséquence fort importante, au

1. Cf. Maspero, *La table d'offrandes*, p. 42.

point de vue pratique, de la parenté des rites divins et des rites funéraires et de la divinisation des morts : nous verrons aussi au chapitre suivant, quelle organisation sociale une pareille conception imposa à l'Égypte.

Le repas offert au dieu par le roi se composait en outre des pièces des victimes déjà immolées au moment de l'*àp ro*,

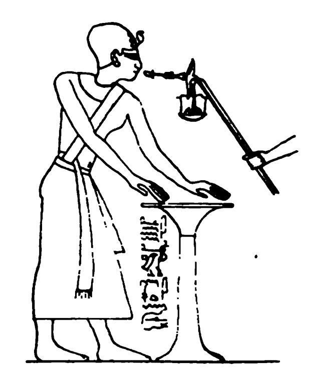


Fig. 48. — Le roi lave l'autel (*Abydos*, I, pl. 21).



Fig. 49. — Le roi fait brûler les offrandes sur l'autel (*Louxor*, pl. XXXVII).

de « toutes les choses bonnes et pures que le ciel donne, que la terre crée, que le Nil apporte de sa cachette[1] ». Dans

1. C'est la formule ordinaire des stèles funéraires, qu'on appelle le « proscynème ». [hiéroglyphes] « Le roi donne l'offrande à Amon-Râ..., à Osiris, pour qu'ils donnent ce qui sort à la voix, pains, liquides, têtes de bœuf et d'oie, bandelettes, milliers de toutes choses bonnes et pures... que le ciel donne, que la terre crée, que le Nil apporte de sa cachette. » Au registre inférieur des salles *ouskhit*, consacrées aux offrandes, on voit, dans les temples, les Nils apporter « de leur cachette » une infinité d'offrandes, ainsi que le dit la formule des proscynèmes, qui est parfois répétée au-dessus du cortège des porteurs (Gayet, *Louxor*, pl. II, fig. 6; cf. *Abydos*, I, pl. 23). Dans les tombeaux, les défilés de serviteurs chargés d'offrandes, remplacent les processions des Nils.

les tombeaux le repas du mort divinisé comprenait la même variété de mets, et les listes gravées sur les murs des tombes et des temples nous ont conservé le menu interminable que pouvait réclamer un dieu ou un mort (fig. 50).



Fig. 50. — Le menu d'un repas sacré offert par le roi (*Louxor*, pl. XXVI).

Les offrandes des temples étaient consacrées et purifiées par le roi dans une des salles *ouskhit* avant de paraître sur la table des dieux; le roi procédait soit par des jets d'eau lustrale, soit par des fumigations d'encens[1], ou bien brandissait le casse-tête dont le « coup » consacrait les offrandes[2]. Quant au repas du mort divinisé, le rituel dit expressément que « le domestique le faisait passer vers la salle

1. Dans le tombeau, Schiaparelli, II, p. 159 « chapitre de purifier les offrandes (ou la table) avec l'eau et l'encens » ; dans le temple *Louxor*, pl. XVII, fig. 65, 67, pl. XXXII, fig. 94-95.

2. Dans le tombeau « frapper (consacrer) les pièces choisies », Schiaparelli, II, p. 170; dans le temple, le roi lève le sur toutes les offrandes à consacrer; *Louxor*, pl. XLIV, fig. 123; XL, fig. 132; XIV, fig. 136; sur les huiles et fards, encens, bandelettes contenus dans des coffrets, *Louxor*, pl. XXXIX, fig. 130; LI, fig. 125; sur quatre taureaux, tacheté, rouge, blanc, noir, *Louxor*, pl. IX, cf. notre fig. 36.

ouskhit du temple pour le compte du défunt[1] » et on prononçait deux fois la formule : « Ah ! le roi a purifié toutes les choses offertes à l'Osiris tel ou tel. » Puis l'officiant parlant au nom du dieu proclamait : « Je te donne des milliers de pains, des milliers de liquides, etc...[2] » Et les offrandes re-

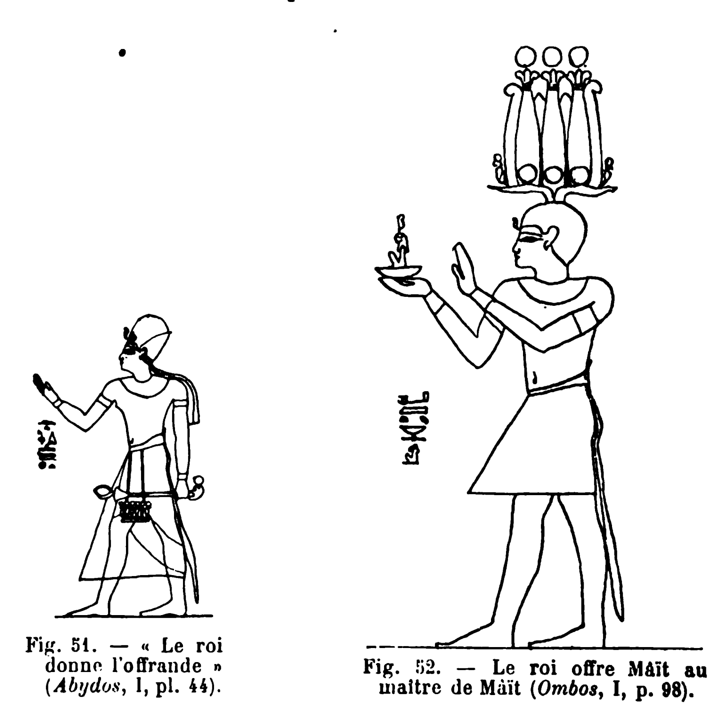


Fig. 51. — « Le roi donne l'offrande » (*Abydos*, I, pl. 44).

Fig. 52. — Le roi offre Mâït au maître de Mâït (*Ombos*, I, p. 98).

partaient, pour le tombeau, purifiées et consacrées comme celles des dieux : on spécifiait en les présentant au mort

1. Schiaparelli, II, p. 150-60 [hiéroglyphes] N. « le domestique fait passer les pains vers la salle *ouskhit* du temple de Râ pour les provisions de l'Osiris N. » — Voir des renseignements complémentaires au chapitre suivant.

2. Schiaparelli, II, p. 157 et 160.

qu'elles venaient de la salle *ouskhit* du temple[1]. Directement ou indirectement c'est le roi qui nourrissait les dieux des tombeaux comme les dieux des temples.

Après la consécration des offrandes, on dressait la table dans le temple et dans le tombeau avec des rites analogues : ici le roi, là le « domestique » lavent l'autel (fig. 48)[2], avant d'opérer le « transport[3] », puis l' « arrangement[4] » des mets devant le dieu. On lit alors la liste des offrandes[5], c'est-

1. M. Maspero, qui a le premier attiré l'attention sur les « offrandes qui sont dans l'*ouskhit* » (*La table d'offrandes*, p. 33), estime que ce sont des offrandes reléguées dans le vestibule du tombeau (*ouskhit*). Le texte à la page 172, n. 1, et d'autres, commentés plus loin, au chapitre suivant, m'amènent à croire qu'il s'agit de la salle de même nom, des temples ; on appelait « offrandes qui sont dans l'*ouskhit* », celles qui y avaient séjourné pour les purifications et étaient tirées des tables d'offrandes des dieux.

2. Schiaparelli, II, p. 159 ; *Abydos*, I, pl. 21, c, « chapitre de laver la table d'offrandes ».

3. Le roi transporte lui-même les offrandes de l'*ouskhit* au sanctuaire ([hiéroglyphes]) *Abydos*, I, pl. 36, 38 *c*, 47 *a*. Cf. fig. 46.

4. Les termes employés sont « mettre en ordre les offrandes [hiéroglyphes] sur l'autel » (Schiaparelli, II, p. 174) ou « disposer les offrandes » [hiéroglyphes] (*Abydos*, I, pl. 40 *c*) ou « consolider, restaurer [hiéroglyphes] les offrandes » (*Abydos*, I, 47 *b*). Cf. fig. 47.

5. Il y a une petite et une grande liste d'offrandes. On en trouvera des exemples dans Schiaparelli, II, Appendices I et II ; M. Maspero a étudié par le détail le menu des tables d'offrandes dans son important mémoire *La table d'offrandes des tombeaux égyptiens*. — La proclamation du menu était faite à haute voix [hiéroglyphes] « appeler les offrandes » (Schiaparelli, II, p. 169), formule qui est fréquente sur les stèles funéraires ; on disait aussi [hiéroglyphes] « proclamer les offrandes » (Schiaparelli, II, p. 174 ; *Abydos*, I, pl. 44 et 46), formule qui accompagne souvent le [hiéroglyphes] proprement dit. — Dans les temples, la table

à-dire le menu du repas, en disant au mort ou au dieu : « Approche-toi de ces pains qui sont à toi ». Puis la main droite levée, le roi ou le fils lancent la formule : « Le roi donne l'offrande ! » (fig. 51), en invitant à nouveau leur père « à manger, à s'approcher du pain, de la bière, des pièces choisies de viandes de bœuf et de volailles, qui sont là par millions de milliers de centaines », de sorte « qu'il n'aura plus faim jamais »[1].

Pendant le repas, le roi ou le fils chantait un hymne à la déesse Màït [hieroglyphs][2], et offrait au dieu (fig. 52) une statuette de cette déesse qui symbolisait la création tout entière, devenant la nourriture du dieu son créateur[3]. Le tableau qui représente cette scène est gravé sur la paroi du fond de tous les sanctuaires; on peut croire que dans le service sacré journalier l'offrande immatérielle de Màït suffisait à remplacer la plus grande partie des offrandes véritables; mais aux jours de fête le repas réellement servi réapparaissait au complet sur la table d'offrandes[4].

Le repas terminé, le roi purifiait une dernière fois le dieu,

d'offrandes et son menu se trouvent toujours : *Louxor*, pl. XXV, fig. 85; LXX, fig. 209; *Abydos*, I, pl. 39.

1. La formule où se détachent les mots essentiels [hieroglyphs] « viens, ô toi, vers ces pains qui sont à toi », ou [hieroglyphs] « entre vers ce pain qui est à toi », se trouve pour les dieux à *Abydos*, I, pl. 23 et 44-45, et, sous une forme plus développée, dans Schiaparelli, II, p. 178-189 pour les défunts ; dans l'un et l'autre cas elle accompagne le proscynème [hieroglyphs].

2. *Rituel du culte divin journalier*, p. 147.

3. Sur le caractère symbolique attribué à l'offrande de Màït et celui qui me semble dériver réellement des textes, voir *Rituel du culte divin*, p. 148.

4. Les offrandes étaient brûlées sur l'autel à feu (*Louxor*, pl. LI, fig. 125; pl. XXXVII, fig. 128, c'est notre figure 49) et parvenaient au dieu

son naos et le sanctuaire par l'eau et l'encens, puis sortait en scellant de son cachet, imprimé sur terre sigillaire, les portes du naos[1]. Dans le tombeau, neuf « amis » (*smirou*) prenaient la statue du mort (qu'ils appelaient « le dieu ») dans leurs bras et la portaient vers un naos, où on la déposait parfois dans une barque semblable à celle des dieux[2]. En ouvrant les portes du naos, on entonnait l'hymne « les portes du ciel s'ouvrent, etc... » que chantait le roi quand il entrait au sanctuaire divin[3]. On purifiait le sol, comme dans les temples (*sa ta*)[4], pour le douer lui aussi de charmes magiques, et « on laissait le dieu reposer dans sa demeure » ( )[5]. C'était la fin du service sacré. On pouvait célébrer aussi ces rites pour les dieux, car on les trouve mentionnés dans un rituel du culte d'Osiris-Sokaris[6].

Après cette étude rapide des rites du culte divin, on arrive à une double conclusion. Celle-ci d'abord : le culte que le roi doit à ses pères les dieux est le même que dans toutes les familles du commun le fils rend à son père. — Cette autre enfin : le roi, par le fait que le père dans chaque tombeau est élevé au rang de dieu, devient prêtre du culte familial au même titre que prêtre du culte divin ; en tant que dispensateur de tous les biens sur cette terre, le roi doit le repas

dans la fumée qu'il saisissait de ses deux mains (cf. *Rituel du culte divin*, p. 119). On a retrouvé un grand autel à feu dans le temple de Deir el Bahari. Mention de la combustion des offrandes est faite parfois dans les calendriers des fêtes divines (Brugsch, *Drei Festkalender*, pl. II, l. 9). Pendant l'*àp ro*, la bouche du dieu goûtait déjà aux offrandes.

1. *Inscription de Piankhi*, l. 104-105 (éd. De Rougé, p. 60-61).

2. Schiaparelli, II, p. 210-215.

3. Schiaparelli, II, 217-218 ; *Rituel du culte divin*, p. 49.

4. Schiaparelli, II, p. 211. Voir ce qui a été dit plus haut, p. 138.

5. C'est une formule fréquemment employée pour les dieux à la fin des cérémonies du culte.

6. Voir les *Litanies de Sokaris* (Budge, *Archæologia*, t. LII, p. 497, pl. XX, l. 14-15).

funéraire à tout mort osirien, et de lui dépendent les destinées de l'âme de tout Égyptien après la mort. On conçoit quelle inexprimable puissance morale cette situation confère au roi qui réunit en ses mains l'autorité et les charges du culte d'état et du culte familial.

VI. Telles étaient les obligations quotidiennes du roi vis-à-vis des dieux; mais outre le propre de chaque jour il y avait des fêtes solennelles fort nombreuses, où le roi tenait aussi le rôle principal. Décrire ces fêtes par le détail me ferait sortir hors des limites de ce travail, sans rien ajouter d'essentiel aux conclusions tirées de l'étude du culte journalier. Les cérémonies des jours de fête ne sont que des développements des rites quotidiens : au lieu d'un *àp ro* abrégé, on pratique l'ouverture de la bouche et des yeux dans tous leurs détails raffinés; au lieu de présenter une statuette de Màït, on tue des hécatombes et l'on met sur les autels des « milliers d'offrandes de toute espèce »; au lieu de faire une toilette sommaire de la statue divine, on accumule étoffes précieuses, bijoux, couronnes, sceptres, phylactères[1]. Au total les rites osiriens demeurent immuables, mais le côté extérieur du culte prend une plus grande valeur.

Dans le culte de chaque jour, le roi officie seul dans le sanctuaire. Les jours de fêtes, tout le personnel du temple est sur pied : le roi prend la tête d'un cortège de prêtres et d'officiants de tout rang, les uns portant des emblèmes sacrés, les autres chargés des fonctions accessoires du culte, d'autres répétant les gestes ritualistiques dont le roi donne le signal[2].

1. Les rituels distinguent assez souvent les cérémonies réservées au culte quotidien et celles, plus développées, des jours de fête (cf. *Rituel du culte divin*, p. 108, 195).

2. Voir les processions de *Dendérah*, dans les escaliers du Sud et du Nord, t. IV, 2 sqq. Cf. De Rougé, *Edfou*, p. 202.

La présence de ce personnel nécessite la sortie du sanctuaire exigu où le roi seul trouvait place; une fête consiste en effet essentiellement dans l' « exode » ( ) du dieu[1]. Le thème général consiste à faire « lever », « paraître » (*khâ*) la barque du dieu, l'arche où réside la statue divine; on se dirige vers une salle déterminée ou sur la terrasse du temple, ou bien l'on fait le tour de l'enceinte. Dans des cas plus rares le dieu est porté jusqu'à la ville, ou jusqu'à un autre temple, parfois on navigue sur le Nil pour aborder à une cité voisine[2]. Lorsque le cortège a atteint l'emplacement de la fête la barque du dieu est déposée (*hotep*) dans la salle du temple, dans un autre sanctuaire, ou dans la ville voisine : à ce moment ont lieu des sacrifices précédés de l'*âp* et de

1. Le mot « se lever comme le soleil » caractérise les apparitions en public des dieux et du roi; dans les fêtes des temples indique le début et « se poser » la fin, le retour au sanctuaire ou le repos dans une station d'attente (Cf. Mariette, *Dendérah*, texte, p. 101, n. 6). Le décret de Canope rend par ἐξοδεία.

2. Par exemple Horus va à Edfou, Hâthor à Dendérah; Amon de Karnak va au temple de Louxor par eau (Daressy, *Mission du Caire*, VIII, 3e fascicule); Hâthor visite Horus d'Edfou et va, par eau, de Dendérah à Edfou, et Horus lui rend sa visite. — Voir Brugsch, *Drei Festkalender des tempels von Apollinopolis magna*, où sont publiés et traduits les calendriers des fêtes d'Edfou, et traduits ceux d'Esneh et de Dendérah. Mariette (*Dendérah*, texte p. 100 sqq.) a traduit et commenté le calendrier de Dendérah; M. Bouriant a publié le calendrier d'Ombos (*Recueil de trav.*, t. XV, p. 184). Voir aussi Brugsch, *Thesaurus*, p. 362 sqq.

3. L'*âp ro* « grand » ou ordinaire est mentionné aux *Drei Festkalender* de Brugsch, pl. VI, l. 13; pl. X, l. 3, 4, 9. — Cf. l'expression « frapper (consacrer) la bouche de son père » d'un calendrier d'Esneh, publié par Brugsch, *Matériaux pour servir à la reconstruction du calendrier des anciens Égyptiens*, pl. X, l. 2.

prières avec ou sans accompagnement de musique et de danses. Suivant que l'on reste dans l'intérieur du temple ou que l'on quitte l'enceinte ou même la ville, ces cérémonies durent quelques heures ou plusieurs jours; parfois la moitié d'un mois y est consacrée. Puis la barque divine rentre au temple et le dieu « repose dans sa demeure » ( ) jusqu'à prochaine occasion qui ne se faisait pas longtemps attendre si l'on en croit le témoignage des calendriers de fêtes retrouvés à Médinet Habou, Edfou, Dendérah, Ombos et Esneh.

Les occasions qui faisaient naître ces fêtes étaient variables. C'était le début de l'année, grande fête pour Horus d'Edfou, Hâthor de Dendérah[1], Amon de Karnak[2] et en général pour tous les dieux : en ce jour on couronne solennellement les statues divines et parfois on les expose aux rayons du soleil levant, sur la terrasse du temple, pour recevoir un renouvellement du *sa* de vie dans l'embrassement de la lumière solaire[3].

A cette date aussi (solstice d'été) une goutte d'eau divine tombait du ciel dans le Nil, à Silsilis, et déterminait l'inondation, cette autre source de vie; le roi présidait une fête commémorative, en sacrifiant des hécatombes et en jetant au fleuve un ordre écrit prescrivant une crue abondante[4]. Plus souvent la vie individuelle des patrons des temples déterminait l'ordre des fêtes : la naissance, le couronnement du dieu, célébrés avec des rites analogues à ceux que nous avons vu observer pour le Pharaon[5], la mort et la résurrection du

1. A Dendérah comme à Edfou, il y a une « chapelle du nouvel an » où est représentée en détail la fête de ce moment de l'année.

2. C'est la fête d' « Amon dans les Apitou » représentée sous la grande colonnade de Louxor, publiée par Daressy (*Mission du Caire*, t. VIII, 3e fasc.).

3. Cf. Mariette, *Dendérah*, texte, p. 204 sqq.

4. Stèles de Silsilis (XIXe dyn.) traduites par Stern, *Ä. Z.*, 1873, p. 129.

5. Voir par exemple les panégyries de Sokaris, de Min, d'Amon au

dieu identifié à Osiris étaient les occasions des *exodes*. Enfin les rites osiriens, base de la religion, se célébraient en détail dans chaque sanctuaire : la passion d'Osiris, sa résurrection, les « veillées » de Sokaris, les fêtes symboliques du mois, du demi-mois, les anniversaires de combats contre Sit, les fêtes du feu protecteur, sont inscrits au calendrier de tous les temples.

Dans chacune de ces fêtes le rôle du roi reste le même que dans le service du culte journalier : toutes les cérémonies essentielles, il les exécute lui-même ou le grand-prêtre le fait en son nom. Quand le dieu « se pose » dans un naos d'une « station » divine, ou dans le sanctuaire d'un temple voisin, le roi seul y pénètre avec lui pour y accomplir les rites, qui doivent rester secrets, du culte filial[1] ; dans les cortèges, le roi se lève ( ) avec son père le dieu et s'arrête ( ) avec lui ; pendant la marche il « suit » ou « accompagne » la barque divine (suivre le dieu, fig. 53) ; au moment des sacrifices il tue lui-même les victimes humaines[2] ou animales, et consacre les offrandes innombrables. Quand le roi Piankhi nous décrit sa conquête de l'Égypte sur les rois rebelles, nous le voyons aller ainsi de temple en temple, célébrant tour à tour les fêtes solennelles et les rites journaliers. A Thèbes : « Je disposerai des offrandes ( ) — dit-il — à mon père Amon, dans sa belle fête où il fait son beau lever (

temple de Médinet Habou (*L. D.*, III, pl. 212 ; Daressy, *Notice*, p. 116-127).

1. Daressy, *La colonnade de Louxor* (*Mission du Caire*, t. VIII, 3e fasc.). Cf. Brugsch, *Festkalender*, pl. I, l. 6 : « Aucun homme ne doit voir ni entendre » ce qui se passe dans le sanctuaire.

2. C'est le tableau classique du roi assommant les prisonniers dont il tient la chevelure, qu'on trouve depuis les temps archaïques (tablette du roi Den, publiée par Spiegelberg, *A. Z.*, XXXV, p. 8) jusqu'aux derniers temps de la période gréco-romaine.

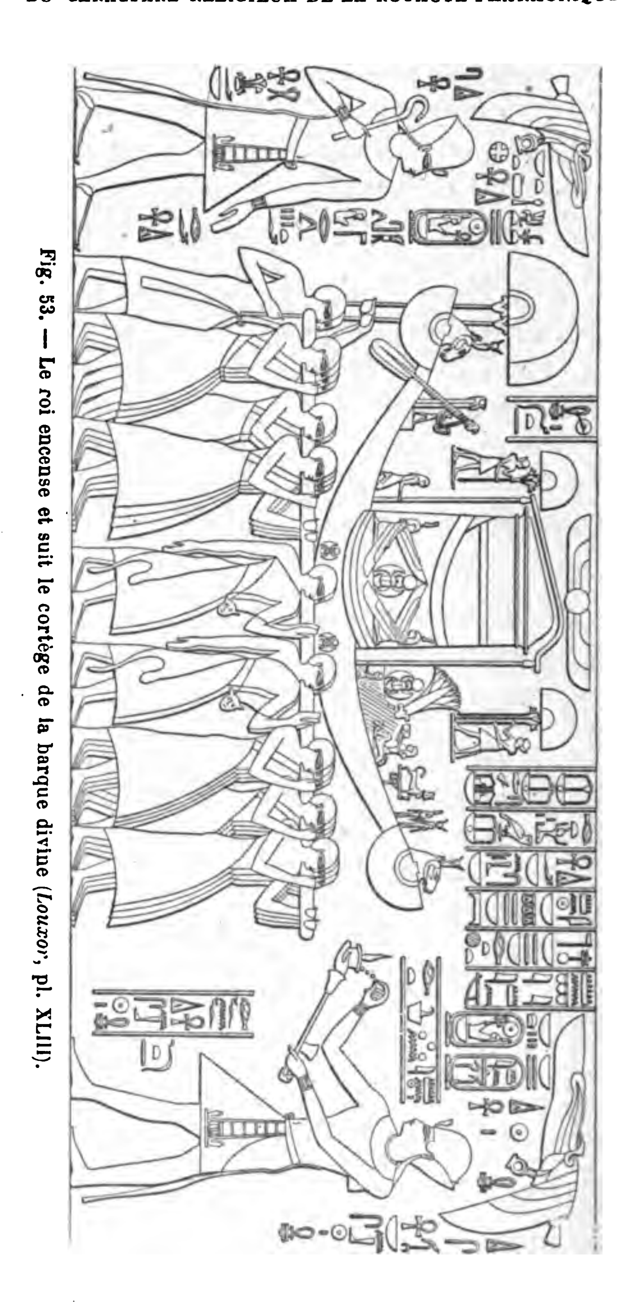


Fig. 53. — Le roi encense et suit le cortège de la barque divine (*Louxor*, pl. XLIII).

khâd) du début de l'année; Amon m'enverra en paix pour le voir dans sa belle fête des Apitou (Karnak) où je ferai lever son image divine...[1] » Quand il arrive en basse Égypte, Piankhi « fait une offrande de bœufs, de veaux et d'oies » à Toum et à ses dieux parèdres, puis « passant vers le temple de Râ, à Héliopolis, il entre au temple en adorant par deux fois; il remplit les rites du *pa douaït*, il prend la couronne, se purifie par l'encens et l'eau, puis monte l'escalier qui mène au naos divin pour voir le dieu Râ; le roi, de sa personne, s'y tient tout seul, il pousse le verrou, ouvre les portes, voit son père Râ et vénère la barque de Râ et de Toum; il tire les portes, pose la terre sigillaire, y met le sceau du roi[2]. » De là Piankhi entre au temple de Toum et il y fait les rites de « suivre avec l'encens la statue de son père Toum-Khopri » ([hieroglyphes])[3]. A toutes les époques, tel se montrait Pharaon, célébrant de ville en ville, suivant le temps et le lieu, les rites journaliers ou extraordinaires du culte divin[4] (fig. 53).

Dans ces fêtes solennelles le culte des morts tenait une place, puisque Pharaon a aussi charge d'âmes vis-à-vis des morts divinisés. Les « exodes » des statues divines sont parfois dirigés du côté des nécropoles où reposent les « âmes

1. *Stèle de Piankhi*, l. 25 (éd. de Rougé, p. 21-22).
2. *Stèle de Piankhi*, l. 100-105 (éd. de Rougé, p. 57-61).
3. *Stèle de Piankhi*, l. 105 (éd. de Rougé, p. 61). Cf. notre fig. 53.
4. La pierre de Palerme mentionne, pour le compte des rois des dynasties archaïques, la célébration de plusieurs des fêtes qui figurent aux calendriers des temples de l'époque classique ou gréco-romaine (voir articles de Naville, *Recueil, de trav.*). Une de ces fêtes avec le sacrifice des prisonniers apparaît déjà sur la palette de Narmer, à Hiéraconpolis (cf. Capart, *La Fête de frapper les Anou*, ap. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XLIII). Les temples gréco-romains nous montrent la célébration des fêtes par les Ptolémées et les Césars; à Dendérah on voit l'empereur Trajan danser [hiéroglyphe] devant les dieux (*L. D.*, IV, pl. 83 *b*).

vivantes »[1] des morts. On purifie le sol par des libations et l'on donne des offrandes aux morts ; parfois, comme à Edfou, un service sacré complet est consacré aux « âmes » des défunts.

Lors de la grande fête d'Horus, dès le début, le cortège divin s'arrêtait à une « première station ». « Là, on disposait des offrandes pour les âmes (𓋹𓐍𓈖𓅜), à savoir une grande quantité de pains, de vin, de têtes de bœufs et d'oies, et de toutes bonnes choses ; on mettait sur le feu des autels et on présentait quantité d'offrandes. Les hiérogrammates et les officiants lisaient les chapitres de « présenter les offrandes »..., et l'on chantait par quatre fois : « Voici venir celui qui crée par la voix (Horus)..., depuis qu'il a pris possession de sa dignité..., les âmes vivantes de cette demeure sont (solidement) établies sur leurs places car elles ont vu le maître des dieux ; les préposés à la nécropole sont dans la joie. Et les prophètes de la procession doivent exprimer par de nombreuses paroles la joie qui pénètre les âmes vivantes (des morts)[2]. » — Ces gratifications générales des nécropoles n'excluaient pas les faveurs particulières : on verra au chapitre suivant comment les favorisés d'entre les morts pouvaient être associés à toutes les libéralités de Pharaon envers ses pères les dieux, aux mêmes dates et dans les mêmes fêtes.

C'est ainsi que les rituels des cultes divin et funéraire définissent le principe des obligations filiales du roi envers les dieux ses pères et envers les morts que les rites osiriens font entrer dans la famille royale et divine. Par les cérémonies sacrées le roi rendait la vie aux uns et aux autres ; aussi disait-on de lui qu'il était « donneur de vie » (𓂞𓋹 *di ankh*) et la formule accompagne sur les tableaux des temples chacune

1. *Dendérah*, I, pl. 62 *h*, l. 1, *i*, l. 2.
2. Brugsch, *Drei Festkalender*, p. 12-13 et pl. VII, l. 7-12.

des scène du culte : « Le roi fait telle chose pour qu'il fasse le don de vie » ( ).

Il me reste à exposer comment le roi s'acquittait matériellement envers les dieux et les morts pour achever de définir le rôle actif du Pharaon en tant que prêtre du culte filial.

CHAPITRE VI

Fondations royales pour les dieux et les morts.

I. Caractère perpétuel des fondations qui assurent le culte des dieux et des morts. — II. Comment s'opérait la constitution d'un terrain, la construction des édifices, l'établissement d'un service d'offrandes, pour un temple. — III. Dotation du personnel sacerdotal. — IV. Les revenus de la classe sacerdotale sous Ramsès III. — V. Participation effective des morts aux fondations faites aux dieux. Les « favorisés » et les « féaux ». — VI. Les favorisés représentés au temple par des statues et des stèles. — VII. Les favorisés reçoivent, à domicile, dans leurs tombeaux, les offrandes funéraires. Dates auxquelles le service sacré est célébré. Contrats avec les prêtres de double. — VIII. Conclusion. Force morale que vaut au Pharaon le service sacré des dieux et des morts; principe de faiblesse pour la monarchie dans l'accroissement des biens de la classe sacerdotale.

I. L'étude des rituels des cultes divin et funéraire nous a permis de définir le caractère précis des obligations que le Pharaon contracte vis-à-vis des dieux en prenant la couronne : le roi doit célébrer et entretenir leur culte; de plus, chacun des morts honoré des rites osiriens, devenant dieu et roi, réclame aussi un service d'offrandes funéraires du Pharaon. Telle est la théorie : dans quelle mesure est-elle entrée dans la pratique et comment le roi peut-il tenir ses engagements vis-à-vis des dieux et des morts?

Le point de départ est celui-ci : en tant qu'héritier des dieux, muni des titres légaux de succession et d'un testament ([hiéroglyphes] *amit pou*) en bonne forme, le roi est seul propriétaire du sol de l'Égypte. En fait, la plus grande partie de la vallée du Nil constitue ce qu'on appelle les « champs du Pha-

raon » ; mais les textes mentionnent cependant des domaines détachés des terres royales par autorisation expresse. Parmi les propriétaires de ces terres, les plus favorisés appartiennent à la classe sacerdotale et gèrent des « biens divins » *noutir hotpou* attribués par le roi aux temples; d'autres, moins riches, mais plus nombreux encore, ont obtenu du Pharaon une parcelle de terre pour l'emplacement d'un tombeau ou des revenus qui alimentent le culte funéraire. Pour que le temple et le tombeau puissent subsister éternellement, pour que le service des offrandes aux dieux et aux morts fût assuré à jamais, suivant les prescriptions des rituels, il leur fallait une base territoriale permanente : aussi le roi a-t-il attribué aux dieux et aux morts, des domaines distraits de ses terres à titre de *concessions perpétuelles*. De là le nom donné aux temples : « horizons éternels » où se pose à jamais le dieu solaire; les tombeaux sont aussi des « maisons d'éternité » .

On verra plus loin que ces donations royales remontent aux époques les plus lointaines. Il semble bien que les domaines consacrés à l'entretien du culte des dieux et des morts aient été les premières terres détachées par le roi de son patrimoine; les « fiefs militaires », qui constituèrent par la suite une autre forme de donations perpétuelles, n'apparaissent qu'assez tard, vers la XVIIIe dynastie ou peut-être dès la XIIe dynastie, dans l'état actuel des textes[1]. D'où l'importance économique très grande de ces fondations royales, en dehors de l'intérêt qu'elles offrent pour caractériser les obligations religieuses du roi dans la société égyptienne.

II. Lors de la fondation d'un temple, la donation du terrain

1. Sur ce sujet, qui ne saurait être développé ici, voir Révillout, *Précis du droit égyptien*, en cours de publication depuis 1899.

s'accompagnait de rites religieux et de formalités administratives. Les rites religieux consistaient, comme nous l'avons vu, dans la délimitation du périmètre faite par le roi qui creusait le sol, hoyau en main (*designare sulco*) exécutait une « course » et « donnait le champ » [1] (fig. 54). Les formalités administratives ne sont connues dans leur détail que par des textes d'époque récente, mais il y a tout lieu de croire qu'elles étaient d'un usage très ancien.



Fig. 54. — Le roi donne le champ à son père (*Ombos*, I, p. 42).

On a retrouvé sur les murailles du temple d'Edfou un extrait des archives donnant les titres de propriété du temple à l'époque de Ptolémée XI[2]. La fondation royale est désignée par le terme général *honk* « donation », et les terres attribuées formaient les « biens divins » *noutir hotpou*; la « somme totale de ces biens divins » ( ) destinés « aux besoins journaliers » du dieu ( ), « l'exposé de tous les comptes et de toutes les parcelles territoriales » ( ); depuis tel jour jusqu'à telle date, étaient donnés dans ce document d'après « les actes du bureau des écrits concernant

1. Voir p. 133 et 141, n. 3.

2. Texte publié, traduit, commenté par Brugsch, *Thesaurus*, p. 531-604, « *Die Schenkungs-Urkunde von Edfu* ».

Le « don du champ » par le roi au dieu est un tableau fréquent dans les temples (fig. 54).

les propriétés territoriales » ( )[1]. Nous savons par d'autres textes plus anciens que ce bureau était celui des scribes royaux chargés du soin de tenir au courant les cadastres (*denitou* ou)[2], et de percevoir les droits du fisc sur toute mutation de propriétés. Le document d'Edfou nous donne en effet l'énumération de chaque parcelle de terres dépendant du temple, avec leur contenance et le nom des propriétés limitrophes au sud, au nord, à l'est, à l'ouest[3]. Quand pareille inscription était faite sur les registres du cadastre royal au profit de quelqu'un et reproduite sur les stèles qui « faisaient titre », on disait que le bien concédé était « établi à perpétuité » ( ) au nom du bénéficiaire[4]. On se sert de la même expression pour caractériser

1. Brugsch, *Thesaurus*, p. 592 sqq. Dans la stèle de Ptolémée I (publiée par Brugsch, *Ä. Z.*, 1871, p. 1 sqq.), le début de la donation au temple de Bouto est ainsi conçu : « Qu'il soit fait un décret par écrit dans le bureau des écrits par le scribe des comptes royaux, en ces termes : Moi Ptolémée je donne ces biens à Horus... depuis ce jour à jamais » ... ... (p. 6).

2. Sur *denitou* voir mon étude « Un procès de famille sous la XIX[e] dynastie » ; *Ä. Z.*, XXXIX, p. 15. Sur le *senti*, voir Brugsch, *Thesaurus*, p. 604, l. 18.

3. La délimitation du terrain concédé au dieu était assurée par des stèles, qui servaient de bornes, sur lesquelles l'acte de donation était transcrit. On possède trois des stèles par lesquelles Aménophis IV délimita le territoire de Khoutnaton, le sanctuaire du disque solaire. (Daressy, *Tombeaux et stèles-limites de Hagi-Kandil* dans le *Recueil de travaux*, t. XV, p. 36-62.)

4. On trouve pour toutes les époques des stèles de donation. On peut citer celle de Thoutmès III dans le temple de Phtah Thébain (Mas-

les droits de propriété d'un dieu sur ses « biens divins »[5]; parfois aussi le Pharaon déclare qu'il a rédigé un acte de donation en faveur des dieux : « J'ai fait un *àmit pou* de tous mes biens pour qu'ils soient à jamais (établis) à ton nom », dit Ramsès III à Amon dans le temple de Médinet Habou (…)[1].

Une fois la donation enregistrée, les travaux de construction commencent. Le roi convoque « des maçons, des sculpteurs, des graveurs de lettres et toutes les corporations de gens de métiers pour fonder le sanctuaire de ses pères »[2]; un grand fonctionnaire, choisi spécialement par le roi, est mis à leur tête[3]. Aussitôt on envoie chercher des blocs de calcaire aux carrières de Tourah[4], et du Ouady Hammamât[5], des

pero, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1900, p. 113), la stèle d'Aménophis III, relatant des fondations dans les temples de Thèbes et de Soleb (Spiegelberg, *Die Bauinschrift Amenophis III* (*Recueil de travaux*, t. XX, p. 37 sqq.), la stèle de Nectanébo à Naukratis (Maspero, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1899; cf. Erman *Ä. Z.*, XXXVIII, p. 133); la stèle de Ptolémée I à Bouto (Brugsch, *Ä.Z.*, 1871, p. 1 sqq.); la stèle de Pithom (*Ä. Z.*, XXXII, p. 74 sqq.), les décrets de Canope et Rosette, et la stèle de Séhel. — Dans tous les temples on retrouve aussi des textes de donation. Voir le commentaire de Brugsch sur l'inscription de Sehel (*Sieben Jahre der Hungersnoth*, p. 74 sqq.), où l'auteur cite de nombreux textes de donations des Ptolémées VII, IX, X, d'Auguste et de Tibère, en faveur du temple de Philæ.

1. Texte publié par Daressy, dans le *Recueil de travaux*, t. XIX p. 15. De là les scènes de présentation de l'*àmit pou* au dieu par le roi, qui se trouve dans les temples ptolémaïques.

2. Ce sont les expressions de la grande inscription d'Abydos (I, pl. VII, l. 70 sqq. Cf. le mémoire de Maspero, p. 47-48).

3. *Abydos*, I pl. VII, l. 53 (cf. Maspero, p. 33).

4. Voir les inscriptions des carrières de Tourah, Lepsius, *Denkm.*, III, 3; cf. Brugsch, *Das Aegyptische Troja*, *Ä. Z.*, 1867, p. 92.

5. Voir les inscriptions du Ouady Hammamât publiées dans *L. D.*, II, 115 (VI[e] dyn.) et 149 (XI[e]-XII[e] dyn.) et par Golenischeff, traduites par Maspero *Études de Mythol.*, IV p. 1 sqq.).

blocs de syénite à Éléphantine [1]. Les bois viennent de Syrie [2], l'or des mines de l'Etbaye [3], les oxydes de cuivre et les turquoises des gisements du Sinaï et du Sarbout el Khadim [4]. Ces fournitures exigent l'envoi de missions d'ouvriers spécialistes, escortés de miliciens [5]) ; les chefs, qui ont parfois plusieurs milliers d'hommes sous leurs ordres, n'ont pas oublié de graver sur les parois des carrières les causes de l'expédition, le récit du voyage, les incidents de route et l'énumération des travaux parfois considérables, routes à établir, canaux à creuser [6], qu'il a fallu exécuter pour ame- jusqu'à la voie du Nil les blocs colossaux ou les pierres rares nécessaires à la construction des temples. Non seulement l'Égypte entière travaille aux préparatifs, mais les pays étrangers envoient, de gré ou de force, leur contribution en bois précieux, pierres rares, métaux bruts ou ouvragés [7].

L'édifice achevé, il restait à le munir des revenus nécessaires au service du culte. La table d'offrandes du dieu exigeait la présence de troupeaux considérables, de vergers et de jardins potagers extrêmement fertiles : aussi les textes de fon-

1. Inscription d'Ouni (VI[e] dyn.), l. 37-45. Voir Brugsch, *Sieben Jahre Hungersnoth*, p. 119.

2. Ainsi en témoignent les annales de Thoutmès III, et surtout le curieux papyrus publié par Golenischeff, *Recueil de travaux*, t. XXI, p. 74.

3. Cf. Maspero *Histoire*, II, p. 374-375 et 408.

4. Maspero, *Histoire*, I, p. 358 et 476.

5. Le détail nous est donné dans une inscription du Ouady Hammamât (*L. D.*, II, 149 *d*, Maspero, *loc. cit.*, p. 8-9; trois mille soldats convoient les ouvriers techniciens.

6. *Inscription d'Ouni* (VI[e] dyn.); cf. Maspero, *Recueil de travaux*, XIII, p. 203-204, travaux pour canaliser les rapides de la première cataracte et laisser la voie libre aux chalands chargés de matériaux de construction ; *Stèle de Kouban* (XIX[e] dyn.), creusement de citernes le long de la route des mines d'or. Cf. Maspero, *Histoire*, II, p. 408.

7. Voir *Annales de Thoutmès III*, citées par Maspero, *Histoire*, II, p. 262, n° 1 ; 267, n° 2, etc. Le défilé des porteurs d'offrandes asiatiques ou éthiopiens apparaît souvent sur les monuments (cf. Maspero, II, p. 260, 263, 269, 283, 285).

dation énumèrent-ils en général le nombre d'animaux de race bovine, ovine, caprine etc [1], les espèces d'arbres fruitiers qui doivent fournir les offrandes vivantes ou frugales, solides ou liquides ; parfois on détermine avec précision le nombre de pains, de morceaux de viande, la quantité de fruits ou de liquides variés qui seront servis à telle date pour telle fête [2]. Ces chiffres sont souvent élevés ; et si l'on considère d'une part le nombre des sanctuaires en Égypte, d'autre part la fréquence des jours de fête, on arrive à un total surprenant, pour le chiffre d'offrandes que réclamait en une seule année le service du culte [3]. On s'explique dès lors, que dans les expéditions en Asie ou chez les peuples riverains du Haut-

1. Voir la stèle de Ptolémée I (Ä. Z., 1871, p. 6, l. 14), et les énumérations de Ramsès III dans le Pap. Harris IV, 7-8 (cité par Peuillet, *Recueil de travaux*, XVIII, p. 174). Les exemples sont fréquents.

2. Par exemple, Stèle de Thoutmès III, publiée et traduite par Maspero (*Comptes rendus Acad. des Inscriptions*, 1900, p. 113 sqq.) : « C'est ma Majesté qui fait faire tous les cahiers des charges du palais envers mon père Phtah... pour le 1[er] mois de Shâït, le 26[e] jour auquel ma Majesté lui institua une offrande de un taureau, une grande mesure de vin bien pleine, quatre lots de nombreuses victuailles, quatre boisseaux de grains, des céréales en quatre pains blancs coniques, deux couffes de légumes, vingt cruchons et dix cruches de bière, cinq oies pour la table d'offrandes du sacrifice, deux cents pains assortis pour la table d'offrandes du dieu, au temple d'Amon, quatre godets d'encens, du blé en vingt pains blancs de Pharaon, le tout en redevance annuelle... ». — Il y avait un service particulier de « scribes de la table des dieux » [hiéroglyphes] ; voir Maspero, *Manuel de Hiérarchie*, et Wiedemann, *Recueil de travaux*, t. XVIII, p. 123 sqq.

De curieux détails sur l'aménagement des volières, des caves, des offices de lampisterie, des ateliers de tisserands, des temples sont donnés sur une statue du Louvre (A. 90, Pierret, *Recueil d'Inscriptions*, I, p. 23) de l'époque d'Apriès. Voir aussi l'inscription de Montouemhâït traduite par De Rougé (*Mélanges d'archéologie*, I, p. 17-19) où l'auteur, grand prêtre d'Amon sous le règne de Taharka (XXV[e] dyn.), énumère les travaux d'entretien des sanctuaires.

3. Voir les chiffres cités p. 195 qui se répartissent sur une durée de 31 ans (Erman, *Aegypten*, p. 408).

Nil, les Pharaons aient exécuté des razzias colossales au profit des temples de leurs pères les dieux. Ils organisaient aussi des expéditions commerciales autant que militaires pour se procurer certains produits rares et indispensables que l'Égypte ne produisait pas : le besoin journalier de l'encens détermina plusieurs Pharaons à envoyer des vaisseaux aux côtes du Pount, pour obtenir de gré ou de force des arbres à encens et à résines aromatiques, afin d'installer des pépinières dans l'enceinte des temples[1]. Il n'est pas exagéré de dire que l'entretien de la table des dieux, la fourniture des vases sacrés, des vêtements et parures nécessaires au culte étaient une préoccupation de tous les jours pour le Pharaon ou pour l'administration royale.

III. Les temples exigeaient aussi un personnel de prêtres et de desservants, dont l'influence sociale était proportionnelle à la richesse des biens qu'ils devaient administrer. Dans chaque sanctuaire la classe sacerdotale comprenait, au bas de la hiérarchie, des « divins pères » ( ), puis des « prophètes » divisés en trois « classes » (*sa*[2]) ; au sommet de la hiérarchie était « l'administrateur des prophètes » ( ) qui, suivant la ville, portait un titre caractéristique tel que « prophète en chef d'Amon », à Thèbes, le « fils chéri » à Héracléopolis, le « grand veilleur » à Héliopolis, le « grand chef de l'œuvre » à Memphis, « celui qui ouvre la bouche » à

1. Sur les expéditions au pays de Pount de la XVIII[e] et de la XIX[e] dynastie, voir Maspero, *Histoire,* II, p. 245 sqq., 350, 374 et, dans les *Contes populaires,* le conte du naufragé, qui remonte à la XII[e] dynastie.

2. Cf. Brugsch, *Die Aegyptologie* p. 275-278 ; il utilise l'inscription de Bakenkhomon, grand prêtre d'Amon sous Ramsès II, qui a laissé un intéressant *cursus honorum* étudié en détail par Devéria (*Mémoires et Fragments,* I, p. 275 sqq.). — Le décret de Canope, texte hiér., l. 2-3 énumère la hiérarchie sacerdotale dans cet ordre : « administrateurs des temples, prophètes, chefs des mystères, stolistes, scribes des livres sacrés, magiciens, divins pères ».

Psochemnis, etc.[1]. Le grand prêtre était à la nomination du Pharaon, au moins aux époques de gouvernement royal bien établi[2]; on ne sait comment s'effectuaient les promotions aux grades inférieurs. Autour de ce corps sacerdotal bien organisé, on distingue dans les temples des « officiants » (*kher-heb*) lecteurs des rituels sacrés, des « chefs des mystères » pour les différents rites du culte, des « scribes des livres sacrés » etc. Tout personnage de la classe sacerdotale avait droit au titre générique de « pur, prêtre » ; les officiants de service portaient l'épithète de « prêtres de jour » ( ) ou de « gens de l'heure » ( )[2]. Enfin des prêtresses se trouvaient dans chaque temple; leurs supérieures portaient elles aussi des noms caractéristiques : « la divine mère » la « divine adoratrice », la « chérie », la « grande ». Hommes et femmes formaient des « conseils »[3] *qonbitiou*[4], qui veillaient aux intérêts de la communauté.

Au dessous et en dehors de la classe des prêtres, il y avait quantité d'emplois mi-laïcs mi-religieux, servants, musiciens, chanteurs, sacrificateurs, bouchers, jardiniers, cuisiniers, esclaves, souvent étrangers, dont le détail nous est connu par plusieurs listes retrouvées sur papyrus[5]. Des mili-

1. Brugsch, *Die Aegyptologie*, p. 278, 281. Cf. *Rituel du culte divin*, p. 8.
2. Cf. Maspero, *Histoire*, II, p. 560.
3. Brugsch, *loc. cit.*, p. 282-283.
4. Griffith, *Siut*, pl. VII, l. 295; Brugsch, *Die Aegyptologie*, p. 278; Erman. *Aegypten*, p. 395.
5. La plus importante est le Papyrus Hood, étudié en détail par Maspero, *Un manuel de Hiérarchie*, et d'après lui par Brugsch, *Die Aegypto-*

ciens étaient préposés à la garde des domaines[1]. Les champs étaient souvent exploités par des fermiers (,)[2], qui pouvaient posséder la terre à titre de tenure, la vendre, l'échanger, la léguer entre eux, mais qui fournissaient des redevances stipulées par contrat[3]. D'où il suit que chaque temple possédait des bureaux d'administration et des archives où les registres du cadastre étaient tenus à jour par des « inspecteurs » (*roudou*)[4].

Prêtres ou agents du culte, tous vivaient sur les revenus du temple, c'est-à-dire sur les libéralités de Pharaon. On ne sait trop comment était réglé le sort de la classe inférieure; mais chaque membre de la confrérie sacerdotale avait un revenu inscrit à son nom et constituant son traitement[5], à toucher

logie, p. 212-221; Spiegelberg en a publié une plus courte et mutilée, où sont mentionnés les emplois inférieurs de l'office et de la cuisine des temples (*Recueil de travaux*, XIX, p. 92).

1. Erman, *Aegypten*, p. 411.

2. Voir à ce sujet mon étude « Un procès de famille sous la XIXe dynastie », Ä. Z., XXXIX, p. 28.

3. Spiegelberg a publié une liste de ces redevances dans le *Recueil de travaux*, XIX, p. 93-95.

4. Sur le rôle des *roudou* voir « Un procès de famille sous la XIXe dynastie », Ä. Z., XXXIX, p. 34. Sur l'administration des temples en général, voir Erman, *Aegypten*, p. 395-396.

5. Voir l'inscription d'Antef V (XIe dynastie) publiée par Petrie, *Koptos*, pl. VIII. Le roi vient au temple de Min à Koptos pour rayer des archives du temple le nom d'un prêtre infidèle; on lui enlève « ses pains » et « son nom ne sera plus rappelé dans le temple » quand on fait l'appel pour la distribution des vivres qui constitue le traitement; les « écrits » concernant ce prêtre (nous dirions son diplôme de nomination) sont détruits dans les archives du temple. — La révocation opérée, le roi Antef donne l'office vacant à un de ses fidèles, lui assure « ses pains et ses liturgies » et « établit la propriété de cet office dans les livres du temple pour lui, le fils de son fils, l'héritier de son héritier ».

Les inscriptions de fondation des temples mentionnent le plus souvent l'installation d'un personnel de prêtres, desservants, esclaves, qui vivent sur les revenus du temple. Voir par exemple : Stèle du temple de Ha-ka-h, *Inscription d'Horemheb*, à Turin (Brugsch, *Thesaurus*, p. 1078,

sur les biens du temple. C'était pour lui une propriété héréditaire et transmissible, sauf forfaiture; auquel cas, Pharaon rayait le nom du coupable des livres du temple et inscrivait celui d'un nouveau bénéficiaire à sa place.

IV. On conçoit à quelles dépenses accumulées les donations territoriales, les frais de construction des temples, les expéditions en pays étranger, l'entretien des prêtres de tout rang, devaient conduire Pharaon. Nous pouvons d'ailleurs avoir une idée précise des frais qu'entraînait le culte des dieux sous la XX[e] dynastie, à une époque de pleine prospérité des temples; le papyrus Harris nous a conservé une liste des donations établies pour le compte des dieux au temps de Ramsès III, par ce roi et ses prédécesseurs[1]. Les temples possédaient le territoire de 169 villes, dont neuf en Syrie et en Éthiopie, avec 113.433 esclaves, 1.071.780 arouresde terrains, 514 vignobles et vergers, 88 barques et navires; les objets précieux, statues divines, vases sacrés, lingots, etc., équivalaient à 1.015 kilog. d'or, 2.993 kilog. d'argent, 13.059 kilog. de bronze, plus 7 kilog. de pierres précieuses. Le service des offrandes et des traitements avait en réserve 514.968 têtes de gros bétail, 680.714 oies, 494.800 poissons séchés; deux millions et demi de sacs de fruits; près de 6 millions de sacs de blé; près de 7 millions de pains; 256.460 cruches de vin; 466.303 cruches de bière; plus de deux millions de sacs ou de vases de miel, huiles, fards, encens. Ces richesses et ces

l. 22-25); Maspero, *La grande inscription d'Abydos*, p. 48-49; *Pap. Harris*, IV, 5, cité par Peuillet, *Recueil de travaux*, XVIII p. 173; *Stèle de Ptolémée I* (Ä. Z., 1871, p. 6, l. 13 sqq.); *Stèle de Pithom* (Ä. Z., XXXII, p. 85).

Les revenus d'un temple consistent parfois dans l'abandon au profit du dieu et de son clergé, d'une taxe publique, telle que la *dîme* sur les importations venues de tel pays (Stèle de Nectanébo à Naukratis; Erman et Wilcken, *Die Naukratis Stele*, Ä. Z., XXXVIII, p. 130-131 et 133-175).

1. Le grand papyrus Harris a été utilisé à ce point de vue par Erman, *Aegypten*, p. 405-410; Brugsch, *Die Aegyptologie*, p. 271-274; Maspero, *Histoire*, II, p. 558. Je cite les chiffres donnés par Erman.

revenus allèrent toujours en augmentant, par cet accroissement mécanique des biens de main morte : si bien que la tradition grecque[1] qui attribue la possession du tiers de l'Égypte à la classe sacerdotale ne semble pas exagérée.

Il nous apparaît clairement que l'entretien du culte des dieux absorbait la majeure partie des forces vives du pays. On peut juger de la prospérité d'un règne d'après l'importance des constructions religieuses entreprises par le Pharaon : toute la politique intérieure s'orientait vers cette tâche colossale d'entretenir et d'approvisionner les édifices sacrés. La politique extérieure même des Pharaons n'a pas d'autre fin apparente : si nous en croyons les documents officiels, les guerres asiatiques, entreprises par les Pharaons des XVIII[e] et XIX[e] dynasties, étaient des conquêtes d'Amon. Les récits de campagnes se trouvent sur les murs des temples[2] et tout ce qui y est raconté se rapporte au but suprême poursuivi : montrer comment la puissance d'Amon s'est manifestée à l'étranger, et ce qui en est résulté de profitable, butin et prises de guerre, pour le culte d'Amon et des autres dieux d'Égypte. Quand donc les textes égyptiens nous parlent de l'activité infatigable de tous les Pharaons dans le culte sacré, quand ils énumèrent à satiété les constructions nouvelles, les restaurations, les fêtes célébrées, les dons d'offrandes, les gratifications aux prêtres, il n'y faut point voir une répétition sans valeur de phrases stéréotypées : c'était bien pour Pharaon la préoccupation essentielle, le devoir sans cesse présent. « J'ai déposé pour toi les offrandes divines dans ton temple, — dit Ramsès III à l'Amon du temple de Médinet Habou — j'ai fêté tous les jours le maître des deux terres, avec des pains, de la bière, des taureaux, des gazelles des montagnes pour les sacrifices... J'ai multiplié les

1. Diodore, I, 21 et 73.
2. Par exemple les *Annales* de Thoutmès III ou le *Poème de Pentaour* sous Ramsès II. Voir à ce sujet Maspero, *Histoire*, II.

divines offrandes suivant les prescriptions du livre des offrandes des dieux, aussi nombreuses qu'elles doivent être, en vins, figues, encens, libations par devant toi. J'ai fondu pour toi des vases d'argent et d'or ; je t'ai fait des libations avec l'eau du bassin. J'ai divisé les prophètes en classes et aussi les divins pères pour qu'ils sacrifient à ton double et que tu te reposes en eux. — Tous les jours de fête du temple et de la nécropole je les ai établis dans ton temple, à jamais, suivant les écrits. — Je donne ce temple et ses biens à mon père auguste, je suis le gardien (scrupuleux) des offrandes (comme il est prescrit) dans les écrits ; j'ai déposé les bandelettes dans ta main; j'ai fait pour toi un acte de donation (*àmit pou*) de tous mes biens, pour qu'ils soient à jamais établis à ton nom ; je te consacre les deux terres en leurs moitiés divines, pour toi, comme tu me les as données depuis ma naissance[1]. »

Ainsi la qualité de fils et de prêtre des dieux oblige le roi à ce rôle de bienfaiteur des temples. De même que ses pères lui ont donné la vie, il leur rend cette vie par les pratiques du culte (𓋴 𓋹) ; de même que ses pères lui ont donné par testament (*àmit pou*) leur héritage, il leur rend cet héritage par donation authentique (*àmit pou*). Pharaon a tout reçu des dieux ; mais son devoir filial consiste à tout leur rendre, et c'est aussi le plus important de ses devoirs de roi.

V. Vis-à-vis des morts divinisés, Pharaon a encore la même obligation. Le principe en est posé dans les rituels funéraires par la formule « le roi donne l'offrande », et j'ai montré précédemment que le rituel des temples prévoit, les jours de fête, une participation des morts au culte offert aux dieux. Comment se réalisait, dans la pratique, cette intervention du roi dans le culte des morts?

1. Texte publié par Daressy dans le *Recueil de travaux*, XIX, p. 15, l. 7 sqq.

La réponse nous est donnée par les formules des stèles funéraires. Elles nous attestent que le mort divinisé devait prendre réellement dans les temples, sa part des repas servis aux frais du roi sur les tables d'offrandes des dieux. Voici une formule de rédaction très courte, mais significative : « Le roi donne l'offrande à Osiris et aux dieux de la nécropole — pour qu'ils donnent tout ce qui apparaît sur leur table d'offrandes, toutes les offrandes véritables qui sont sur leurs autels à toute fête du ciel et de la terre... dans leur temple — au double de N. »[1]. Les détails les plus précis apparaissent dans des rédactions plus développées : on indique en quelles parties du temple le mort trouvera ses aliments, de quelle nature seront ceux-ci, comment on préviendra le défunt du moment favorable pour les prendre : « Puisse-tu voir, dit-on à un défunt, Amon dans sa belle fête de la nécropole, et le « suivre » dans ses temples ; que ton nom soit appelé devant la table d'offrandes où se fait le compte des approvisionnements ; que ton âme soit entendue et qu'elle ne soit pas écartée du sanctuaire ; puisses-tu manger les provisions qui apparaissent devant (le dieu) ; puisses-tu boire l'eau sur la rive, et avoir de l'encens sur le feu tous les jours. Toutes les offrandes qui sont comptées pour les provisions du dieu, puisses-tu t'en emplir et en disposer à ton gré par devant les offrandes du dieu[2]. » Dans cette autre formule les termes mêmes des rituels funéraires sont développés : « Quand tu viendras sur les deux bras (c'est-à-dire quand la statue sera portée sur les deux bras

1. Pierret, *Inscriptions inédites du Louvre*, II, p. 132 : ... etc.

2. V. Loret, *La tombe de l'am-khent Amenhotep* (*Mission du Caire*, t. I, p. 53, l. 23-27).

du prêtre), que ton nom soit proclamé, que ton bras s'étende sur les offrandes et les provisions, que le repas funéraire apparaisse quand (ton nom) sera appelé. Qu'il prenne l'eau sur les deux bras du prêtre de double, qu'il s'empare de ses pains, qu'il s'empare de sa bière sur la table d'offrandes au gré de son double; qu'il mange les pains sur l'autel du Nib-er-zer (Osiris) sur la table d'offrandes des seigneurs de l'éternité; qu'il lui soit donné ses portions purifiées dans l'abondance (qui est celle) d'Osiris[1]. » Voici encore une variante des mêmes idées : « Puissé-je apparaître, dit le défunt, chargé de vases et de pains (provenant) des pains des seigneurs de l'éternité; puissé-je prendre mes provisions comme un « riche en viandes » sur l'autel du dieu grand[2]. »

Mais il importe d'établir ici une distinction entre ce que nous affirment les formules et ce que révèle l'étude des faits. En principe tous les Égyptiens défunts, honorés des rites osiriens, ont droit à un service d'offrandes servi par le roi, puisque pour tous est prononcée la formule « le roi donne l'offrande »; en fait, il n'en est pas était ainsi. Les offrandes réelles n'étaient données qu'à ceux que les textes appellent les « favorisés du roi » (*hosiou n kher souton*) ou d'un terme plus précis « les attachés, les féaux du roi *àmakhou kher souton*[3]. A vrai dire, la formule *souton di hotpou* avait à elle seule une force magique suffisante pour assurer aux défunts osiriens le service idéal d'offrandes dans l'autre monde; mais les Égyptiens ont toujours préféré les réalités tangibles aux spécula-

1. *L. D.*, III, 114, i. l. 10-14. Cf. Budge. *Transactions S. B. A.*, t. VIII, p. 316.
2. *Louvre*, stèle C 55. Pierret, *Inscriptions inédites*, II, p. 90; Budge, *loc. cit.*, p. 309. Cf. Loret, *loc. cit.*, p. 54, l. 36.
3. J'ai consacré aux « attachés » un mémoire spécial, *La condition des féaux en Égypte* (*Recueil de travaux*, XIX, p. 112-148, où sont réunis la plupart des textes sur les favorisés du roi et des dieux.

tions, et tous ceux d'entre eux qui par leur naissance ou leurs services approchaient du roi, s'efforçaient d'obtenir de lui une participation effective aux revenus des temples destinés au culte des dieux et des morts[1].

La répartition des offrandes réelles a pu d'ailleurs, dans une certaine mesure, être réservée aux dieux eux-mêmes, c'est-à-dire à la classe sacerdotale qui interprétait la volonté des dieux. Les formules anciennes du proscynème « *souton di hotpou* » stipulent parfois — ainsi que l'a démontré M. Maspero — l'intervention du dieu : « Le roi donne l'offrande, Osiris donne l'offrande, Anubis donne l'offrande » à tel ou tel; plus tard on a dit simplement : « Le roi donne l'offrande à tels ou tels dieux pour qu'ils la donnent » à tel ou tel homme. Aussi à côté des « favorisés » et des attachés » du roi, trouvons-nous des « favorisés » et des « attachés » vis-à-vis des dieux, bénéficiant des mêmes offrandes tangibles dans les temples[2]. En principe tous les défunts osiriens devaient être également favorisés de leurs frères les dieux; en fait, il fallait être connu et apprécié du roi ou des prêtres pour bénéficier de grâces spéciales et personnelles.

VI. Pour percevoir les « offrandes réelles » auxquels ils avaient droit, les favorisés et les attachés du roi et des dieux, employaient plusieurs procédés, dont le premier consistait à établir dans le temple une statue d'eux-mêmes ou une stèle à leur nom.

Les nombreuses statues de particuliers qui nous sont parvenues de toutes les époques portent en général la mention [3] « donné par faveur du roi ».

1. Voir mon étude *La condition des féaux en Égypte, loc. cit.*, p. 126.

2. Ce sont en général les prêtres du dieu, et ceux qui avaient affirmé, par des services rendus, leur dévotion à tel ou tel patron de sanctuaire (*La condition des féaux, loc. cit.*, p. 136).

3. Cette formule a été élucidée par Maspero dans ses articles *De quel-*

Une série remarquable de ces monuments a été trouvée par Mariette à Karnak dans le chemin de ronde du temple de la XIIe dynastie[1] ; d'où il faut conclure que les « favorisés » dont nous possédons les statues les avaient fait modeler pour les consacrer dans un temple par autorisation spéciale. Or les statues sont déposées au temple pour participer aux offrandes divines; on s'en rendra compte par l'examen des inscriptions qu'elles portent. En voici quelques exemples, de toutes les époques, d'après les statues du Louvre. La formule porte d'abord que « le roi donne à Amon Râ l'offrande consistant en toutes les choses « qu'on offre au dieu ici », c'est-à-dire dans le temple; mais l'offrande est réversible sur la statue du défunt et chacun des « prophètes, officiants, prêtres, prêtres de double qui voient cette statue » dans le temple, doivent assurer la participation du mort au service sacré[2]. Une variante plus explicite de cette formule dit expressément : « O tous prophètes, prêtres, officiants, scribes, qui entrez dans ce temple et voyez cette statue, récitez ces formules »[3], c'est-à-dire le proscynème qui assure au propriétaire du monument « tout ce qui sort sur les autels »[4] du dieu. Tantôt c'est le défunt qui souhaite « que sa statue soit bien établie dans le temple pour prendre les provisions chaque jour »[5], ou bien il atteste « qu'il a fait placer sa statue (dans le temple), que son nom y restera stable et qu'il ne sera point détruit dans le temple »[6]. Les inscriptions de la statue faisaient titre, en effet, comme un acte enregistré sur les livres

ques documents relatifs aux statues des morts (*Études de myth.*, I, p. 61) et *Le Double et les statues prophétiques* (*ibid.*, p. 81).

1. Mariette, *Karnak*, pl. VIII et p. 42.

2. Pierret, *Inscriptions inédites*, II, p. 24, statue accroupie, donnée par M. Maunier.

3. Pierret, II, p. 36-37 (A, 117).

4. Pierret, I, p. 33 (A, 116).

5. Pierret I, p. 11 (A. 74) et II, p. 53 (A. 110).

6. Pierret, I, p. 24 (A. 90)

sacerdotaux. A chaque date prescrite les prêtres devaient « appeler le nom » du défunt osirien, pour qu'il reçoive sa part des offrandes, suivant les formules étudiées plus haut[1]; la statue écoutait les chants sacrés[2], elle recevait des parures de fleurs et des libations[3], on la ceignait de voiles et de vêtements[4] et parfois, on la dressait sur un pavois pour suivre les dieux dans les processions[5]. Tels étaient les avantages matériels de ceux qui obtenaient de la faveur du roi ou de la permission du dieu l'autorisation d'avoir dans les temples une statue votive[6].

Un résultat analogue était obtenu plus facilement, sans besoin d'autorisation royale, et à moins de frais, en dédiant dans un temple une stèle au lieu d'une statue. La stèle portait les mêmes formules que les statues[7]; le défunt y était représenté aussi, en relief ou en creux sur le champ de la pierre; le plus souvent il reçoit, assis devant la table d'offrandes, les provisions qui lui viennent de la table du dieu. On entassait ces stèles dans les cours, dans les couloirs du temple, ou, comme à Abydos, « près de l'escalier du dieu grand[8] ». Les prêtres de tout rang devaient à dates fixes faire le service sacré devant les stèles comme devant les statues[9].

1. Ajouter aux textes cités p. 198 ceux des statues A, 52 (Pierret, II, p. 38) et A, 51 (Pierret, II, p. 39).
2. Pierret, II, p. 19 (A, 51).
3. Pierret, I, p. 27 (A, 92).
4. Pierret, I, p. 4 (A, 66); cf. Lefébure, *Rites Égyptiens*, p. 25.
5. Pierret, I, p. 4 (A, 66).
6. Sur les statues des temples voir aussi Lefébure, *Rites Éyptiens*, p. 6-7.
7. Les formules citées p. 198 proviennent de stèles. Elles sont analogues à celles des statues.
8. A Abydos, il y en avait plusieurs milliers. Tous les musées d'Europe possèdent des stèles provenant d'Abydos, et les dernières trouvées sont énumérées dans le tome III de l'*Abydos* de Mariette. — Voir à ce sujet Maspero, *Histoire*, I, p. 302-303.
9. D'où la formule si fréquente : « O vous, officiants, prêtres, prophètes qui venez vers cette stèle » (par ex. *R. I. H.*, p. 10).

VII. Pour la participation du mort divinisé aux offrandes divines, la présence d'un monument à son nom dans le temple n'était d'ailleurs pas indispensable. La faveur du roi ou du dieu savait atteindre au dehors du temple ceux qu'elle distinguait. De nombreux textes de toutes les époques nous apprennent que les favorisés du roi recevaient de lui tout ou partie de leurs tombeaux et que les rations funéraires leur étaient envoyées « à domicile » par les soins de l'administration des temples.

Pour les tombeaux, la faveur du roi se distribuait avec des nuances savantes. Suivant la générosité du souverain ou l'importance des services rendus, le favorisé recevait concession perpétuelle de l'emplacement du tombeau ; ou bien une mission royale lui rapportait des mines et des carrières des matériaux de choix pour construire l'édifice; tantôt c'était le cercueil, les huiles de l'embaumement, les bandelettes de la momie qui constituaient le cadeau du roi; tantôt une statue « donnée par la faveur du roi » venait orner la chambre funéraire; plus rarement Pharaon prenait à ses frais tout ce qui concernait le choix du terrain, les plans, l'exécution, la décoration du monument, l'installation de la statue[1]. Que la donation fût partielle ou complète, le bénéficiaire n'en arrivait pas moins au destin envié entre tous, « la condition de féal avec les faveurs du roi ».

En ce qui concerne le service des offrandes, les morts qui n'avaient au temple ni statues ni stèles, n'en étaient point frustrés. Le rituel funéraire prévoit pour tout mort osirien — nous l'avons vu plus haut[2] — « des offrandes venues de la salle *ouskhit* des temples ». Dès les textes des pyramides, on dit au défunt : « Le roi donne l'offrande, Anubis donne

1. J'ai cité pour chacun de ces cas les textes nécessaires dans mon étude sur la *Condition des féaux*, *loc. cit.*, p. 128. La qualité de féal est si enviée qu'elle entre dans les souhaits des proscynèmes (*ibid.*, p. 135; ajoutez *R. I. H.*, p. 5).

2. Voir. p. 172-174.

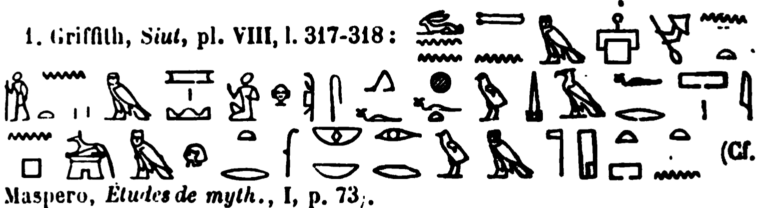
l'offrande, ton millier de pains, ton millier de bière, ton millier de purifications sorti de la salle *ouskhit* »[1]. Il ne saurait y avoir d'équivoque, et ce n'est point de la salle *ouskhit* du tombeau qu'il est question ; des variantes désignent comme provisions du mort un gâteau de forme pyramidale du temple de Sokaris et une cuisse de bœuf de la demeure d'Anubis ( )[2], ou bien l'on dit au défunt : « Tes deux portions sont dans la salle *ouskhit*, tes provisions sont sur l'autel du dieu »[3] et « tu as de la viande sur l'autel d'Osiris, des provisions sur l'autel de Sit, ton pain est du pain divin qui est dans la salle *ouskhit* » ( )[4]. Dans les tombeaux de l'Ancien Empire au dessus des défilés de porteurs d'offrandes il n'est pas rare de voir mentionné l'apport des offrandes venues du temple pour servir de repas funéraire au défunt osirien[5]. Comme les offrandes des temples venaient du roi, c'est à Pharaon que le défunt devait sa nourriture d'outre-tombe, de même qu'il lui était souvent redevable de sa tombe elle-même[6].

Enfin si les offrandes divines venaient jusqu'au tombeau, les statues du tombeau pouvaient aussi aller pour quelques heures au temple participer aux largesses du roi. D'après les

1. *Pyr. de Pépi I*, l. 83.
2. *Pyr. de Pépi II*, l. 971, cf. l. 1327.
3. *Pyr. de Mirinri*, l. 193.
4. *Pyr. de Mirinri*, l. 184-185. Des formules semblables se trouvent au tombeau de Psamétik à Saqqarah, publié par Daressy (*Recueil de travaux*, t. XVII, p. 18, l. 48-50).
5. Par ex. Mariette, *Mastabas*, p. 300 : « On amène ce qui sort à la voix pour le défunt Pirsenou, et des offrandes variées qui défilent du temple de Phtah-ris-anbouf pour la royale mère Nofirhotpou, chaque jour en abondance éternelle ».
6. Cette idée est admise par Maspero, *La table d'offrandes*, p. 45-46, bien qu'il attache un sens un peu différent aux « offrandes qui sont dans l'*ouskhit* » (p. 33).

inscriptions de Siout de la XII[e] dynastie les prêtres du temple viennent prendre « la statue qui est dans la tombe pour la suivre quand on la conduit vers le temple d'Anubis à toute fête du commencement des saisons qui est célébrée dans ce temple [1] ». Le texte confirmé par d'autres témoignages [2] est du plus grand intérêt et confirme, ce que nous savions déjà par les textes des temples, qu'aux jours de grandes fêtes, dieux des sanctuaires et morts divinisés des nécropoles, communiaient dans un repas commun dont le roi faisait les frais.

Les dates auxquelles le service sacré pour les dieux et les morts devait être célébré étaient communes aussi puisque le culte était commun. Les formules des stèles et des statues les énumèrent avec la plus grande précision : ce sont les mêmes dates des « fêtes du mois, du demi-mois, du commencement de l'année, des cinq jours épagomènes » que l'on prescrit pour le ciel et la terre, pour les vivants et pour les morts dans les calendriers des temples comme dans ceux des tombeaux. Pour assurer la régularité du service à ces jours déterminés, les hommes prenaient souvent la précaution d'ajouter des fondations personnelles à celles qu'avait instituées le roi : ils rédigeaient des contrats, scellés de leur sceau et de celui des prêtres, pour « doter de terres, d'esclaves, et d'offrandes solides et liquides » un ou plusieurs prêtres d'un

1. Griffith, *Siut*, pl. VIII, l. 317-318 :

(Cf. Maspero, *Études de myth.*, I, p. 73).

2. A Beni Hasan, le prince Khnoumhotpou dit de même : « J'ai conduit mes statues au temple, je leur constituai leurs offrandes en pains, liquides, encens, viandes pures, je choisis un prêtre de double, je l'établis avec des champs et des serfs, j'instituai des repas funéraires pour chaque fête de la nécropole » (Maspero, *La grande inscription de Beni Hasan*, *Études de myth.*, IV, p. 153).

temple, qui devenait leur « prêtre de double » [hieroglyphs] *hon-ka*[1]. Ce prêtre s'engageait à servir régulièrement telles ou telles offrandes, en quantités déterminées, aux statues du donateur, et le fils du prêtre héritait de la donation et de la charge ; mais en cas d'irrégularité dans le service le prêtre de double et son héritier étaient déchus de leur privilège et remplacés. Au fond, l'initiative particulière dissimulait mal en pareil cas l'intervention occulte du roi : si tel ou tel homme avait les moyens de faire à son profit une fondation de ce genre, c'est qu'il tenait de Pharaon les ressources dont il spécialisait lui-même l'emploi. Directement ou indirectement le service des offrandes était toujours alimenté par le trésor royal.

VIII. C'est ainsi que le Pharaon réalisait matériellement la formule qui résume le culte divin et funéraire « le roi donne l'offrande ». En Égypte le roi seul propriétaire du sol et seul fils des dieux était le seul être qui eût qualité pour « donner les offrandes divines aux dieux et les offrandes funéraires aux morts[2] ». Il en résulta pour la royauté une

1. Le mieux conservé de ces contrats est celui des princes de Siout (Griffith, *Siut*, pl. VI-VIII) traduit et commenté par Maspero (*Études de mythol.*, I, p. 62-74) et Erman (*Ä. Z.*, 1882, p. 159 sqq.) ; la note précédente indique que les princes de Beni Hasan avaient fait de même ; des fragments de contrats anciens sont dans *R. I. H.*, pl. I et dans Mariette, *Mastabas*, p. 318.

2. Cette formule intéressante par sa précision a été signalée par Breasted (*Ä. Z.*, XXXIX, p. 85) sur la stèle V 1 de Leyde. Un chef de magasin qui vivait sous Amemhâït IV (XII[e] dyn.) dit qu'il est « celui qui donne les offrandes divines aux dieux et les offrandes funéraires aux morts selon l'ordre de l'Horus maître du palais (le roi) » ([hieroglyphs]). Ce texte résume tout le développement du présent chapitre.

Voici une autre conséquence de ce fait que le roi, seul propriétaire du sol, peut seul en disposer. Lorsqu'un simple mortel veut consacrer aux dieux une partie du sol que lui-même tient du roi, cette donation doit se faire par l'intermédiaire du roi. Sur les stèles de donation aux dieux

immense force morale et aussi, pour d'autres raisons, un principe de faiblesse matérielle.

La force morale leur vint de ce que toute la vie religieuse de l'Égypte était concentrée entre leurs mains et dépendait de leurs largesses. Non seulement le culte des dieux était chose exclusivement royale, mais le culte des morts ressortissait, en définitive, à Pharaon. Chaque famille humaine lui devait la nourriture spirituelle et matérielle pour ses défunts, et les vivants, pendant toute leur existence, n'aspiraient qu'à mériter les faveurs du roi pour ne pas être exclus de la vie d'outre-tombe. La conséquence pratique fut que la recherche des faveurs royales pour l'autre vie commença à s'exercer dès la jeunesse, et que les repas d'outre-tombe furent peu à peu distribuées du vivant même des bénéficiaires; on en arriva à solliciter et obtenir des rations journalières de nourriture de la maison du roi, pendant la vie, comme anticipation de celles qui seraient assurées après la mort[1]. Ainsi se constitua, par application des principes du culte funéraire, une classe d' « attachés », de « fidèles » groupés autour du roi par des obligations à rendre en échange des faveurs reçues. Le rôle religieux du Pharaon contribua donc à développer en Égypte la « recommandation au roi » qui est une des formes de l'action centralisatrice de la royauté dans toutes les sociétés politiques. Pour les Égyptiens la formule de la recommandation se résumait ainsi : « L'ami du roi repose (dans la tombe) comme un féal, tandis qu'il n'y a pas de tombeau pour l'ennemi de sa Majesté » (

par un particulier, nombreuses à l'époque saïte, on représente le roi « donnant le champ » ou faisant l'offrande en personne à la divinité. C'est le roi qui donne, et non le prétendu donateur, qui cependant se dépouille pour les dieux. (Cf. Stèle Posno publiée par Revillout, *Revue égyptologique*, II, p. 33 et Brugsch, *Thesaurus*, p. 797, et *Louvre*, stèle n° 10889, inédite.)

1. Voir le développement de cette idée et les textes dans mon étude sur la *Condition des féaux*, *loc. cit.*, p. 126 sqq.

[hieroglyphs])[1]. Corps et âme le « fidèle » égyptien appartenait à son roi, qui alimentait l'un et l'autre.

La constitution de « maisons éternelles » et de fondations alimentaires pour les favorisés du roi n'offrait point de danger pour la monarchie égyptienne; les favorisés restaient isolés les uns des autres, et les fondations s'éteignaient souvent par disparition graduelle des familles. Il en fut tout autrement des fondations faites pour les temples. Les faveurs étaient accordées à une corporation d'individus qui bénéficiaient d'un reflet de l'autorité religieuse du roi ; cette classe sacerdotale s'augmentait d'années en années, sans se morceler ni rien perdre de ce qui lui était donné ; tout passait en Égypte, mais les fondations des temples et la corporation gérante de leurs richesses restaient seules. Le danger qui résulte de l'accumulation des biens de mainmorte entre les mains du clergé, à toutes les époques, dans tous les pays, se révéla aussi en Égypte. Il vint un temps au début de la XXI[e] dynastie où le haut clergé fut assez puissant pour ambitionner de n'être plus au service du souverain, mais d'être lui-même le souverain; alors se constituèrent les dynasties des prêtres-rois au détriment des Pharaons[2]. Ce fut la conséquence historique tardive, mais inévitable, de la mise en pratique de la formule du *souton di hotpou* et de la théorie de la filiation divine des rois : elles avaient fait la puissance du pouvoir royal, elles en causèrent aussi la ruine, s'imposant de tout leur poids aux destinées de la monarchie égyptienne.

1. *Condition des féaux*, p. 136 (*Abydos*, II, pl. 24-26).
2. Voir à ce sujet Maspero, *Histoire*, II, p. 560 sqq.

TROISIÈME PARTIE

LE ROI DIEU

CHAPITRE VII

Le roi divinisé comme prêtre.

I. L'intronisation est déjà un service sacré. Autres rites du culte royal. — II. Les rites de la chambre d'adoration. A. Entrée au temple. B. Purifications. C. Couronnement. D. Embrassement par le dieu principal du temple. E. Le repas sacré. — III. La statue du double royal dans la chambre d'adoration; analogies du culte royal et du culte funéraire. — IV. Les rites de la chambre d'adoration précèdent toujours le service du culte divin.

I. Si les obligations du roi envers les dieux étaient lourdes et multiples, la charge royale valait du moins au Pharaon les honneurs divins. En quoi consiste cette divinité, c'est ce qu'il nous reste à chercher pour achever de définir le caractère religieux de la royauté pharaonique.

La divinité du Pharaon est une conséquence nécessaire des idées et des faits résumés dans les deux premières parties de ce travail. Le « grand nom » et les titres du roi, déjà portés par les dieux au temps où ils régnaient sur l'Égypte, identifient Pharaon à Râ ou à Horus. Les traditions sur la nativité

royale établissent que chaque Pharaon est le propre fils de Râ. Le couronnement du Pharaon par les dieux fait de lui définitivement un être sacré, muni du fluide de vie, porteur des couronnes et des insignes des dieux. On se rappelle les paroles que le père d'Hâtshopsitou adresse à sa fille lors de l'intronisation : « Divine est la fille du dieu, car les dieux combattent pour elle et lancent leur fluide derrière elle chaque jour, suivant l'ordre de son père (Amon-Râ) le maître des dieux[1] ». Dès ce moment on commençait par toute l'Égypte à « prier les dieux du roi du Sud et du Nord » ([hiéroglyphes]) et à « chanter les hymnes sur la personne du roi v. s. f. » ([hiéroglyphes]).

Comment l'intronisation faisait du roi un dieu, les détails donnés dans la deuxième partie de ce travail sur le culte divin nous permettent maintenant de le comprendre. On se rappelle que les rites du couronnement royal comportent essentiellement : 1° une purification par les dieux Horus et Sit; 2° un embrassement du candidat royal par le dieu principal qui lui donne le fluide de vie; 3° la remise des couronnes, sceptres, et autres insignes royaux. Or les rites osiriens du service sacré célébré par le roi au profit des dieux sont absolument identiques : purifications, embrassement vivificateur, don des couronnes, voilà ce que le roi ou le fils exécutent pour le dieu ou le mort osirien chaque jour dans le temple ou le tombeau. Si ce rituel était suffisant pour rendre à Osiris, aux dieux et aux morts, la vie divine, il devait avoir la même efficacité pour diviniser le roi. L'intronisation est donc déjà un service sacré où les dieux officient et où le roi reçoit le culte, c'est-à-dire la divinité.

1. Ed. Naville, *Deir el Bahari*, III, pl. LXI, l. 18. Cf. *supra*, p. 82.
2. *Deir el Bahari*, III, pl. LXII, l. 21.
3. Rescrit d'avènement de Thoutmès I (Erman, *Ä. Z.*, XXIX, p. 117).

Mais le roi était encore adoré en d'autres circonstances qu'il nous reste à définir. Les scènes du culte royal sont localisées, principalement dans deux parties des temples : la « chambre

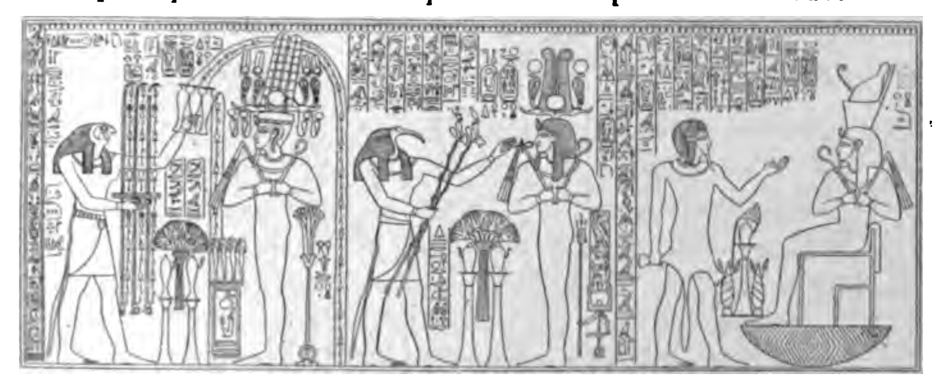




Fig. 55. — La Chambre d'adoration de Séti I à Abydos (I, pl. 22-23).
1er *registre* (g. à dr.) : 1° Horus purifie le roi. 2° Thot donne au roi les 2 couronnes-uræus. 3° Anmoutef purifie les offrandes du roi.
2e *registre* (dr. à g.) : Anubis remet au roi les sceptres. 2° Anmoutef encense le roi, Isis agite le sistre. 3° Thot prononce le *souton di hotpou* pour le repas du roi.

d'adoration » ([hieroglyphes] *pa douaït*), et la « grande salle des fêtes *sed* ou *seshed* » ([hieroglyphes]). Le premier de ces locaux, de dimensions exiguës, est réservé à des cérémonies quotidiennes et abrégées; dans le second, qui est une des grandes salles du temple, on ne célèbre le culte royal qu'à l'occasion de fêtes très solennelles et intermittentes. Au de-

meurant, les rites du *pa douaït* et de la salle des fêtes *sed* sont identiques quant au fond et ne diffèrent que par le développement extérieur du cérémonial : ajoutons dès maintenant qu'ils ont été célébrés depuis l'époque la plus archaïque jusqu'à la fin de la civilisation égyptienne.

II. Les rites de la « salle d'adoration » [hieroglyphs] sont représentés dans la partie des temples qui précède le sanctuaire, c'est-à-dire sur les murs des cours, ou des salles hypostyles. En principe le *pa douaït* devait être un local fermé [hieroglyph]. Nous connaissons en effet au moins deux exemples d'une salle indépendante réservée à l' « adoration » du roi : l'une est à Abydos (fig. 55), dans le temple de Séti I[1], l'autre à Edfou[2]

1. Salle N du plan de Mariette (*Abydos*, I, pl. 22-23); elle est placée derrière les sept sanctuaires parallèles et débouche sur une hypostyle. Mariette croyait cette salle dédiée à Osiris parce que dans le tableau central (non reproduit), le roi est conduit par devant Osiris, dieu principal du temple, mais il ajoutait : « On remarquera qu'Osiris, bien que le dieu éponyme de la salle, n'y est pas figuré une seule fois. C'est le roi envisagé comme une divinité qui tient sa place et devient Osiris lui-même » (texte p. 20, § 58). En réalité la salle N est un [hieroglyphs] ; une des inscriptions de la pl. 23 (fig. 55) donne la formule caractéristique « Le roi Séti s'est levé sur le siège d'Horus chef de la *tebit* et chef de la double chambre d'adoration »; le nom de la porte est « porte du temple de millions d'années de Menmârî (Séti I) » ; il s'agit donc bien du local où le roi reçoit le culte. Dans les inscriptions gravées sur les feuillures, Osiris souhaite la bienvenue au roi et lui dit : « Je donne que ta majesté soit comme un (être) divinisé dans la ville d'Abydos » [hieroglyphs] (pl. XX *c*).

2. C'est la petite chapelle adossée au mur d'entrecolonnement qui sépare la cour du pronaos; elle est à gauche en entrant dans le pronoaos et ouvre sur celui-ci; de l'autre côté, symétriquement, était la bibliothèque. Les tableaux des quatre parois de la chambre n'ont pas encore été publiés; les inscriptions, avec quelques indications sur les personnages, se trouvent en partie dans Dümichen, *Tempelsinschriften*, I, pl. LXXXIII-LXXXIV. Un des textes donne le nom [hieroglyphs] de la chambre

dans la partie construite par Ptolémée X. Mais le plus souvent les tableaux du *pa douaït* concourent à la décoration générale du temple, sans se localiser dans une salle close[1]. Pour l'exposé qui va suivre, je prendrai naturellement comme base les tableaux d'Edfou et d'Abydos, en complétant les renseignements qu'ils nous donnent par les scènes analogues trouvées çà et là dans les autres temples.

Le culte adressé au roi dans le *pa douaït* est conçu suivant les rites osiriens : c'est dire qu'il sera identique à celui que les dieux et les morts reçoivent et dont nous connaissons déjà le détail. Le roi est identifié à Osiris; il est adoré par les membre de la famille osirienne, Horus (ou Anmoutef) Thot, Anubis, Isis. Nous devons retrouver, appliqués au roi, les purifications, l'embrassement, l'intronisation et le repas sacré, tels qu'on les célèbre pour les dieux et les morts osiriens. Tous ces rites seront exécutés deux fois, pour le Sud et pour le Nord, ainsi qu'il est d'usage dans les cultes divins et funéraires : aussi le véritable nom de la salle où le roi devient un dieu est-il la forme redoublée *paouï douaït* [hieroglyph] « la double chambre d'adoration ». A Dendérah, par exemple, nous possédons une double suite des cérémonies dont le détail

(pl. LXXXIV, l. 12). Voir à ce sujet Brugsch, *Ä. Z.*, 1871, p. 45 et 137, *Bau und Maasse des Tempels von Edfu*. Mariette (*Dendérah*, texte, p. 125-126) donne aussi quelques lignes des inscriptions.

1. Dans le temple d'*Abousir* (Ve dyn.), la cour contenait des vasques d'albâtre pour les purifications du roi (Schäfer, *Ä. Z.*, XXXVII, p. 7); à Koptos (Petrie, pl. IX, XIIe dyn.), à *Deir el Bahari* (XVIIIe dyn.) des textes mentionnent le *pa douaït* (III, pl. LXXXV); à *Louxor* (XVIIIe dyn.) une partie des scènes est dans la chambre B du plan de Gayet (pl. 38, 41, 49); à *Karnak*, je citerai deux représentations des scènes du *pa douaït*, l'une pour le compte de Séti I (*L. D.*, III, 124 *d*, cf. notre pl. II) l'autre pour Philippe Arrhidée (*L. D.*, IV, cf. *Rituel du culte divin*, pl. I) toutes deux gravées sur les murs des hypostyles; à *Dendérah* les scènes du *pa douaït* sont dans la cour d'entrée (Mariette, salle A, I, pl. 9 à 13); cf. nos fig. 56, 57, 59, 60; à *Philæ* (*L. D.*, IV, 71) sur les murs extérieurs.

suit[1]. Pour la commodité de l'exposition, je ne distinguerai pas entre les deux séries de représentations.

A. Les tableaux des chambres d'adoration nous montrent au début l'entrée du roi au temple[2]. Il s'est « levé dans son

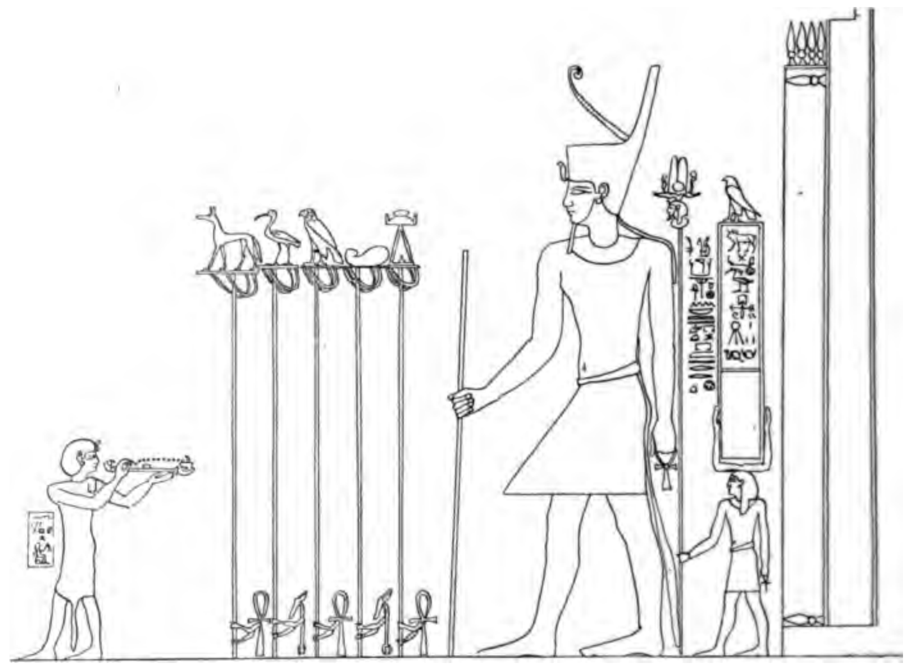


Fig. 56. — Le roi, précédé de l'*Anmoutef* et des enseignes divines, suivi de son *double*, sort de son palais et marche vers le *pa douaït* (*Dendérah*, I, pl. IX).

palais pour entrer au sanctuaire du dieu[3] » et nous le voyons marcher, canne en main, nu pieds, couronne rouge ou blanche au front, les reins ceints du pagne et de la queue de

1. Mariette, *Texte*, p. 124. Les planches I, 9-12 nous donnent les tableaux du Nord, et la planche 13 le début des tableaux du Sud, qui étaient développés dans trois autres tableaux aujourd'hui très mutilés et non publié par Mariette.

2. Voir la fig. 56 qui reproduit le tableau de *Dendérah*, I, pl. IX. Pour d'autres exemples voir chap. VIII.

3. *Dendérah*, I, pl. IX, légende.

chacal. Devant lui, les dieux des enseignes divines au nombre de quatre, cinq, ou huit[1], lui « font le chemin »; derrière lui le « double vivant du roi, résidant dans son naos et dans

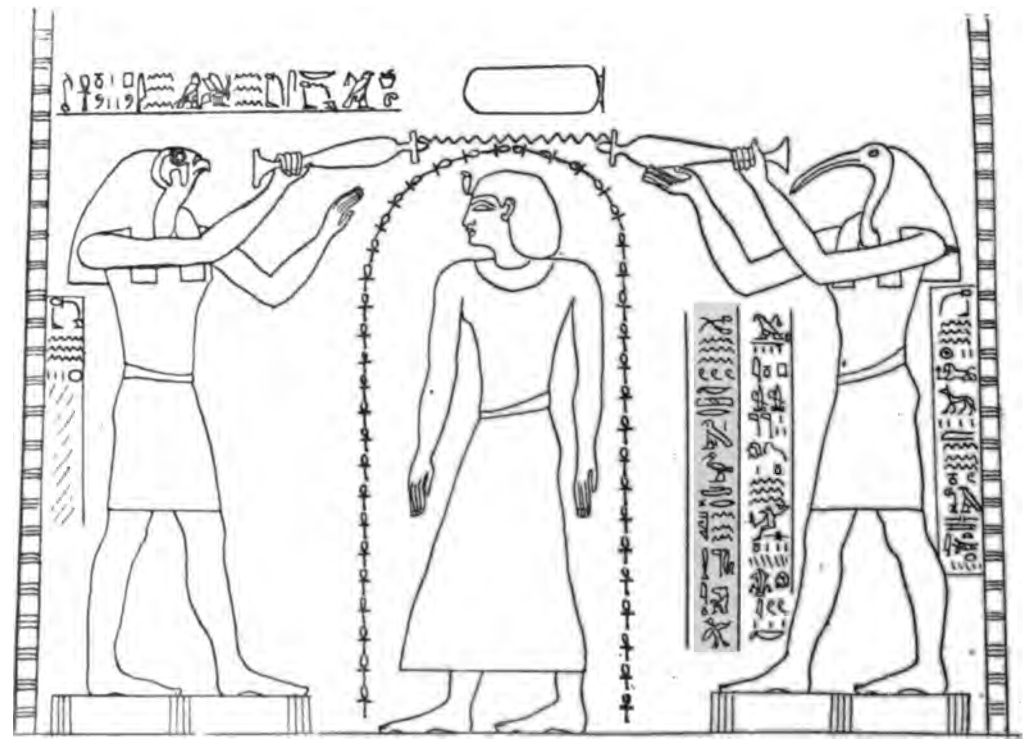


Fig. 57. — Horus et Thot purifient le roi avec l'eau divine (*Dendérah*, I, pl. X).

la double chambre d'adoration » suit comme une ombre; il tient en main une hampe surmontée d'une tête humaine et porte sur la tête le plan *srekh* dans l'hiéroglyphe du *double* [2].

1. Le chiffre habituel est quatre ou huit; à Dendérah, il y en a cinq. Le tableau des enseignes divines existe depuis les temps archaïques sur les plus anciens monuments connus (palette de Narmer, Quibell, *Hierakonpolis*, I, pl. XXIX; Petrie, *Royal tombs of the 1st Dynasty*, I, pl. XIV, 9 jusqu'à la fin de la période romaine.

2. D'après Lefébure (*Rites égyptiens*, p. 5) la tête humaine sur la hampe rappelle les victimes humaines sacrifiées au culte du double royal.

Précédant tout le cortège le prêtre spécial du Pharaon, l'*Anmoutef*[1], vêtu de la peau de panthère, se retourne en marchant pour diriger sur le roi les fumées de l'encensoir allumé.

B. Au second tableau, le roi debout ou assis sur un trône entre les dieux Horus et Sit[2] (ce dernier remplacé le plus souvent par Thot) reçoit les purifications. Horus et Sit lèvent au-dessus de la tête du Pharaon leurs vases [hiéroglyphe] et un double jet d'eau, ruisselle devant et derrière le personnage royal. Cependant les deux dieux s'écrient : « Pur, pur est le roi du Sud et du Nord N[3] » et récitent plus ou moins longuement les formules usitées en pareil cas aux rituels divin et funéraire : « Ta purification est la purification d'Horus, de Sit, de Thot, de Sopou[4] ». C'est dire que le roi est aussi pur, dans les quatre

1. A Abydos (I, pl. 28 *a*) le prêtre est appelé [hiéroglyphes] « le domestique, Horus Anmoutef ». C'est donc un dieu « fils », Horus, et un dieu « qui s'est créé lui-même » (« pilier, c'est-à-dire taureau ou mari de sa mère ») qui rend le culte au roi considéré comme son père. L'*Anmoutef* est attaché au culte du Pharaon en toutes circonstances, intronisation (cf. fig. 13 et ch. III, p. 88), fêtes du *pa douaït*, fête *sed*, etc. A Philæ et ailleurs, il porte le titre « prêtre de la double chambre d'adoration » ([hiéroglyphes] *L. D.*, IV, 71, *a*); ou bien on l'appelle « celui qui est maître du temple [hiéroglyphes] », ou « qui réside [hiéroglyphes] dans le temple » (*Abydos*, I, pl. XXXII, 26 *a*); c'est lui qui offre l'encens, le repas du roi et qui exécute l'*ap ro* et tous les rites divino-funéraires sur la statue du roi (*Abydos*, I, pl. XXIV et XXVI). L'*Anmoutef* est toujours revêtu de la peau de panthère; son rôle a été étudié à ce point de vue par Crum, *P. S. B. A.*, XVI.

2. Debout à Abydos et à Dendérah (I, pl. X, voir fig. 57); assis à Edfou (Dümichen, pl. LXXXIV). La position assise est de beaucoup la moins fréquente. — Sit est suppléé par Thot dans la plupart des cas, sans doute à cause de l'aversion pour la divinité typhonienne; mais, comme lors de l'intronisation, le rôle appartient vraiment à Sit. (Voir les tableaux de Séti Ier à Karnak, notre pl. II.)

3. D'après Edfou (Dümichen, pl. LXXXIV).

4. Ou bien « les purifications sont celles d'Horus, et réciproquement », etc. Voir à ce sujet *Rituel du culte divin*, p. 17 et 204.

parties du monde, que les dieux préposés à ces quatre parties. Celui qui reçoit ces purifications fait partie désormais de la race divine[1].

Les ablutions ont aussi une autre action essentielle. Pour



Fig. 58. — Le roi prend le pagne, se purifie dans le *pa douaït* et part pour se rendre au temple (époque grecque, *L. D.*, IV, 2).

être admis à la vie divine, le roi est censé passer par les mêmes épreuves que les dieux et les morts osiriens. Ceux-ci, à l'exemple d'Osiris, ont connu la divinité par la mort : aussi le Pharaon, dès qu'il entre au *pa douaït*, pénètre-t-il dans l'autre monde (*Douaït*), celui de la mort et de la divinité[2]. On a poussé jusqu'au bout l'assimilation du roi à Osiris : non seulement Pharaon est réputé mort, mais il a été mis en morceaux par la rage criminelle de Sit, et il faut tout d'abord que son corps soit reconstitué et doué d'âme avant de subir

1. A Edfou (Dümichen, pl. LXXXIV, l. 5-7) on adresse encore ces paroles au Pharaon : « Ta bouche est (aussi pure que) celle d'un veau de lait entre les cuisses de sa mère Isis, le jour où sa mère l'enfante ». La formule a sa première expression dans les textes des Pyramides (*Ounas*, l. 20) où elle s'applique au mort osirien ; on la trouve aussi, adressée aux dieux ; cf. *Rituel du culte divin*, ch. LXII, p. 207. A Abydos, il reste encore un fragment de la formule (I, pl. 33, notre fig. 63). Le veau est une des formes d'Horus-Soleil, né de la vache Isis (Ed. Naville, *Todtenbuch*, pl. CXX, l. 10-11).

2. Cf. *Rituel du culte divin*, conclusion.

les autres rites divins. « On te lance l'eau avec l'Œil d'Horus rouge[1], dit-on au roi; on te présente ta tête, on te présente tes os par devant Seb. Seb te fait offrande, il te donne ta tête, et Thot la lave de ce qui ne doit plus t'appartenir[2]. » Après les ablutions le Pharaon est purifié de ses souillures et remis en possession d'un corps réanimé[3]. A vrai dire, l'eau qui produit ces miracles est elle-même divine : les signes de « vie, stabilité, force » ☥ 𓊽 𓌀 y ruissellent, et on l'a puisée, avec des vases d'or, dans le bassin sacré du temple[4].

C. Après la purification, le couronnement. On introduit le roi dans un naos; les deux dieux Horus et Sit (Thot)[5], ou les deux déesses du Sud et du Nord, Nekhabit et Ouazit « lui éta-

1. C'est-à-dire : « on te lance l'eau des vases *dosheritou* » (rouges); ablution ordinaire des dieux et des morts (*Rituel du culte divin*, p. 172); les 4 vases *dosheritou* (et les 4 vases *nemsitou*) figurent au texte de Dümichen, pl. LXXXIV, l. 12, et dans la figure de la pl. LXXXIII.

2. Dümichen, pl. LXXXIV, l. 11. Sur ces formules, communes au culte des dieux et des morts, voir *Rituel du culte divin*, p. 73 et p. 36, 57. — A Abydos, l'*Anmoutef* adresse cette phrase au roi, au moment du repas (I, pl. XXXIII).

3. Au tableau de Séti Ier à Karnak (cf. note pl. II) Thot dit au roi : « Je t'ai purifié avec la vie et la force pour que tu rajeunisses comme ton père Râ ».

4. Expression du texte d'Edfou (pl. LXXXIV, l. 12) : « les 8 vases d'or travaillés (?) dans Sennou ». A Dendérah, l'eau divine qui purifie le roi est prise « au bassin de Toum (III, pl. LXXVIII *f*). Les tableaux des temples nous montrent parfois le roi remplissant d'eau les bassins pour s'y laver (Gayet, *Louxor*, pl. VIII), ou se lavant les mains dans le *Pa douaït* (Karnak, *L. D.*, IV, 2, c'est notre figure 58). Au temple élevé par le roi Ousiniri (V° dyn.) à Abousir, il y avait dans la cour neuf ou dix vasques d'albâtre qui servaient aux purifications du roi (H. Schäfer, *Bericht über die Ausgrabungen bei Abusir*, Ä. Z., XXXVII, p. 7, fig. 3. — Cf. *Rituel du culte divin*, p. 8, 23, 79). Pour d'autres exemples de purification du roi dans les temples, voir Lepsius, *Denkm.*, III, 65 *d*, Aménophis II; III, 238, Ramsès IX; IV, 71, Auguste à Philæ; IV, 85 *a*, Trajan à Philæ.

5. A Karnak (*L. D.*, IV, 2) Philippe Arrhidée est couronné par Hor et Thot; à Dendérah, Ptolémée X, à Edfou Ptolémée X sont couronnés par Nekhabit et Ouazit (fig. 59).

blissent la couronne blanche [hieroglyph] et la couronne rouge [hieroglyph] sur la tête. » Désormais Pharaon possède les pouvoirs royaux qui sont ceux des dieux et des morts osiriens[1], et les inscrip-



Fig. 59. — Ouazit et Nekhabit couronnent le roi et l'embrassent (*Dendérah*, I, pl. IX).

tions attestent qu' « *il s'est levé sur le trône d'Horus à la tête des doubles vivants*[2]. » En outre la couronne, en embrassant la

A Abydos, Thot remet au roi les sceptres [hieroglyphs] et les sceptres-uræus des déesses Nekhabit et Ouazit qui symbolisent la double couronne (fig. 55).

1. Voir ce qui a été dit ch. V, p. 162 et 167.

2. Je traduis la formule d'Edfou (Dümichen, pl. LXXXIII).

A Abydos, on spécifie que le trône d'Horus est celui d' « Horus résidant dans son naos et dans la double chambre d'adoration, d'où il guide tous les vivants, comme le soleil, à jamais » (fig. 55).

tête du roi[1], lui donnait le fluide de vie (*sa ânkhou*) et lui rendait son âme que Sit avait enlevée au corps du Pharaon lors de sa mort osirienne[2]. A Edfou, on spécifie que

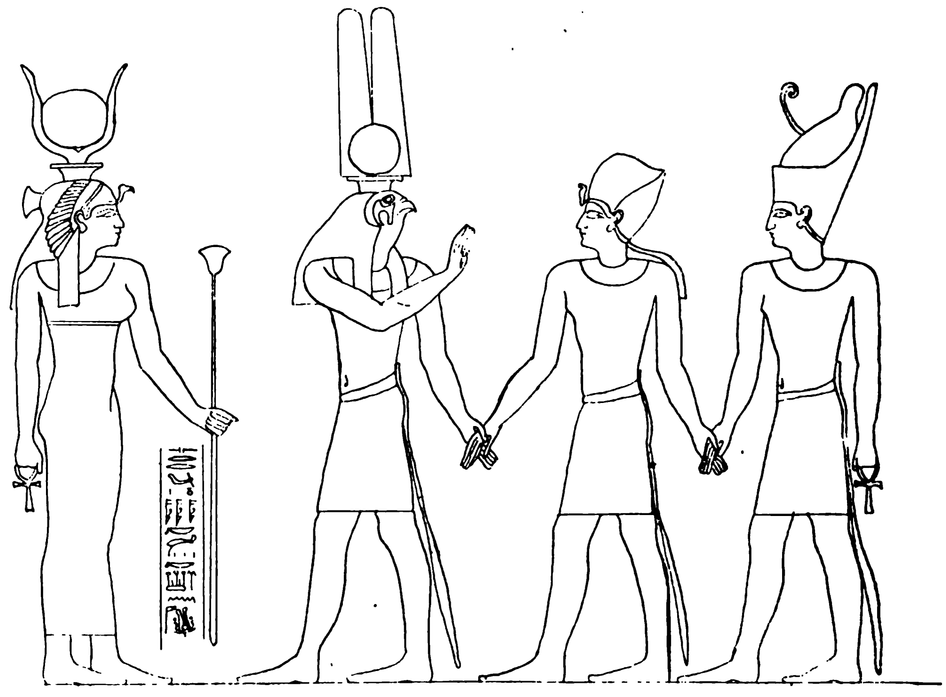


Fig. 60. — Le Pharaon conduit en « royale montée » vers Hâthor (*Dendérah*, I, pl. XII).

« la grande magicienne », c'est-à-dire la couronne, s'est posée aux deux côtés du roi, et lui a amené les dieux de

1. C'est l'expression employée à *Dendérah*, I, pl. XI et « embrasser » (fig. 59).

2. Sur cette action de la couronne, qui s'exerce de même façon pour les dieux et les morts, voir *Rituel du culte divin*, p. 94, 100, 126, n. 1. A Abydos (I, pl. XXIII et XXIV) Thot donne la vie au roi, en même temps qu'il le couronne (fig. 55).

l'« éternité » (𓆖 ⊙ 𓆖) et de la durée (𓊽) pour les établir à sa droite et sa gauche[1].

D. Le roi couronné devait subir une dernière consécration : celle que lui donnait l'embrassement du dieu maître du temple où se trouvait la « chambre d'adoration ». Pour arriver auprès du dieu, le roi exécutait la « royale montée vers le sanctuaire » dont il a déjà été question au moment du couronnement; les dieux, qui l'avaient coiffé du pschent, le conduisent par la main pour l'introduire auprès d'Amon, d'Horus, d'Osiris, ou d'Hathor. Cette procession ne nécessite pas qu'on sorte du *pa douaït* : à Abydos[2], à Karnak, à Dendérah[3], à la suite des rites précédents le roi est amené devant une statue de la divinité principale qu'on y apportait ou qui y résidait; il arrive, toutefois, — et c'est le cas à Edfou[4] — que ce cortège soit représenté dans une autre salle, celle où l'on célébrait avec plus de solennité les rites analogues de la fête *sed*. Dans l'un et l'autre cas, le dieu « établissait la double couronne sur la tête du roi » et, le prenant dans ses bras, lui lançait le fluide de vie[5]. En même temps, Thot, Safkhit ou le dieu principal lui-même, proclamaient et « établissaient » le nom officiel du roi, inscrivaient à son compte un nombre d'années de vie innombrables ou lui tendaient d'avance l'insigne des fêtes *sed* que le Pharaon célébrera par la suite[6]. Parfois,

1. Dümichen, pl. LXXXIII.

2. La scène manque aux planches données par Mariette, mais elle est signalée dans le texte, p. 20, § 58 : « 2e tableau (fond de la salle); le roi casqué, la corne sur l'oreille, est introduit par Harsiésis devant Osiris et Isis ».

3. Voir pl. II et fig. 60 pour Karnak et Dendérah, et *Rituel*, pl. I, pour l'autre tableau de Karnak. — A Philæ (*L. D.*, IV, 71 *a*) Auguste, couronné par Nekhabit et Ouazit, est amené de suite par devant Isis.

4. La royale montée de Ptolémée IX est figurée à Edfou sur le mur d'enceinte intérieur (*L. D.*, IV, 45 *b*).

5. Voir Karnak et Dendérah, pl. II et fig. 60.

6. A Karnak (*Rituel*, pl. I) Thot adresse la parole au roi Philippe Arrhidée;

l'épouse du dieu principal prend le Pharaon dans ses bras et lui donne le sein[1], pour qu'il tette, avec son lait, la vie divine.



Fig. 61. — Le roi embrassé et couronné par le dieu, dans le *pa douaït* (*L. D.*, III, 34).



Fig. 62. — Le roi allaité par Hâthor dans le *pa douaït* (*L. D.*, III, 35 *b*).

E. Comme aux jours des fêtes de la nativité et du couronnement, le roi a été couronné, embrassé, allaité par les dieux. Il lui reste à recevoir le repas, complètement obligé de tout service sacré. A Edfou une des parois du *pa douaït* donne une brève énumération des parfums solides et liquides nécessai-

pour Séti I, il écrit le nom royal et suppute les années (pl. II); pour Ptolémée IX (Edfou, *L. D.*, IV, 45 *b*) il tient à deux mains et lit le rescrit qui constate le « couronnement du roi sur le trône d'Horus à la tête des doubles vivants ». A Dendérah, Hathor elle-même (fig. 60) écrit l'acte officiel d'intronisation (*genitou*) pour Ptolémée X; à Edfou (*L. D.*, IV, 45 *c*) Safkhit rédige cet acte pour Ptolémée.

1. A Karnak (*Rituel*, pl. I). Pour d'autres exemples de l'allaitement voir ch. II, p. 63. Le plus souvent la scène manque au *pa douaït*; mais les vases de lait qu'on présente au roi pour le repas contiennent le « lait magique sorti des mamelles d'Isis » (*Abydos*, I, pl. 33, l. 15 et fig. 63). Voir à ce sujet, *Rituel du culte divin*, p. 24, n. 2.

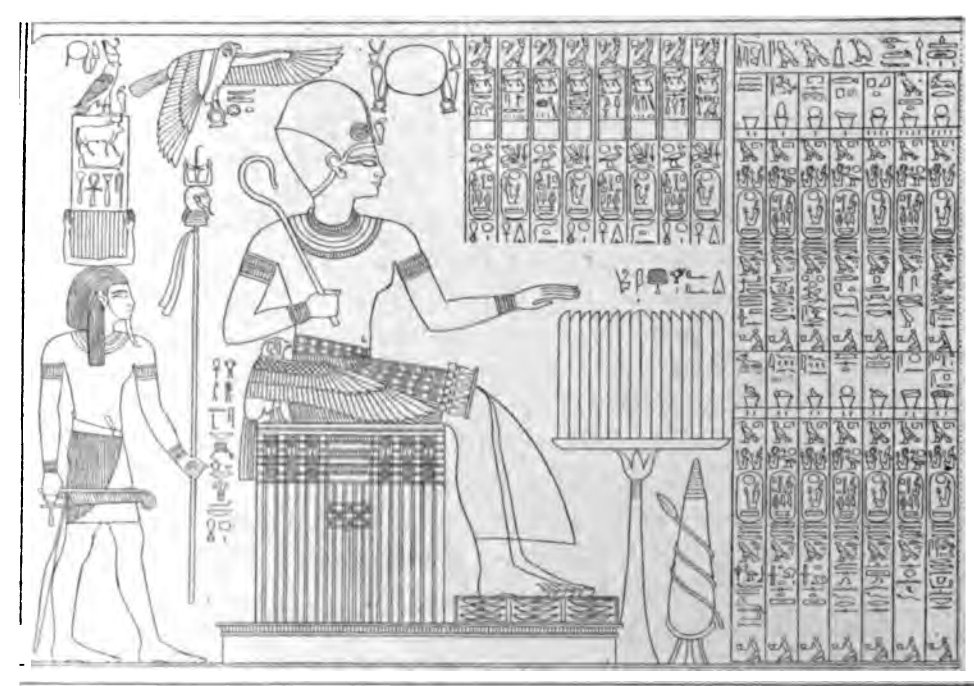




Fig. 63. — Le menu du repas servi au roi et à son double (*Abydos*, I, pl. 33).

res pour les fumigations et les purifications préliminaires au repas, ainsi que des vases de lait et de bière qui sont servis sur la table du roi[1]. A Abydos[2], on voit le roi assis devant l'autel, tandis que Thot le convie à prendre les pains et les mets annoncés par la formule du *souton di hotpou*[3]. En général, la scène du repas manque; là où elle existe, elle est très abrégée; dans les rites du *pa douaït* le roi se contentait d'un repas très sommaire.

Parfois les dieux du temple sont associés à la distribution des offrandes[4]; souvent le roi suivi de « son double qui réside dans le *pa douaït* » sacrifie un groupe de prisonniers de guerre par devant le dieu maître du temple[5]. Mais ce sont là des scènes exceptionnelles qui ne se réalisaient qu'aux jours de grande fête. Le plus souvent les rites du *pa douaït* prennent fin après le repas du roi ou même après la « royale montée ». En somme les purifications, le couronnement et l'embrassement par le dieu suffisaient à faire du roi un être divin.

III. Quand le roi sortait du *pa douaït*, il y laissait un témoin de sa divinité. Les tableaux gravés dans la « chambre d'adoration » nous montrent généralement en même temps que le Pharaon lui-même, l'image de son « double ». C'est un personnage ayant exactement les traits du Pharaon, mais

1. Dümichen, pl. LXXXIII; au-dessus des offrandes on lit « faire passer (ces) offrandes au roi dans le *pa douaït* ».

2. *Abydos*, I, pl. XXII et XXIII (cf. fig. 55).

3. Quand on figure le repas au complet, la scène se passe dans une autre salle du temple; à Abydos, Séti I est figuré assis à la table sacrée, son double derrière lui, dans un des tableaux de la grande salle du roi (*Abydos*, I, pl. XXXIII, c'est notre fig. 63) réservée à la fête *sed*.

4. Par exemple, le roi, suivi de son double, fait offrande au dieu. *L. D.*, III, 21; IV, 54 *h* (Cléopâtre et Ptolémée Césarion), 81 *d* (Vespasien.)

5. Voir *L. D.*, III, 121, où le roi et son double, conduisent au sacrifice une file de prisonniers. Pour les scènes où le roi, suivi de son double, frappe de sa massue les prisonniers, voir *L. D.*, III, 61, 139 *a*, 144, 184, 186, 194, 195, 207, 209, 210; IV, 51 *b* (Ptolémée XIII), 74 (Tibère).

de taille réduite; il a l'allure d'un homme qui marche et il tint d'une main une canne surmontée d'une tête humaine ou d'une tête d'épervier Horus, et de l'autre main un casse-tête ou une plume symbolique ; sur le chef, se dresse l'hiéroglyphe du « double » portant le « nom de double royal » inscrit dans le *serekh* [1]. Une légende définit en ces termes sa personnalité : c'est « le double royal vivant, résidant dans le naos et dans la double chambre d'adoration » ( )[2]. On doit considérer cette figure

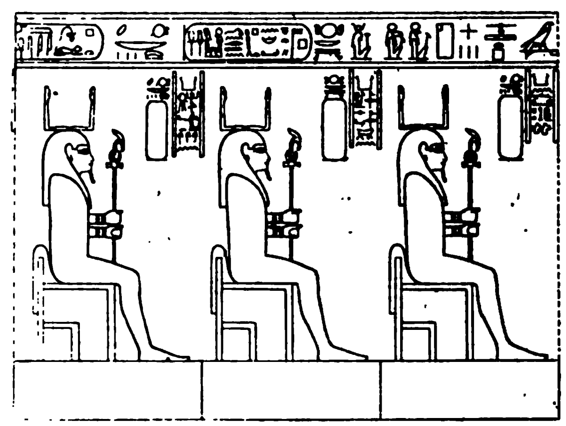


Fig. 64. — Trois des 14 statues de double de Ptolémée XIII (*Ombos*, I, p. 187).

comme l'image d'une statue en bois, de taille et de poids réduits, pour qu'elle soit facilement transportable : elle

1. Sur le sens de *tebit* et de *serekh*, voir plus haut, p. 19, n. 3. Il arrive assez souvent que la représentation du double royal est plus immatérielle : dans ce cas un support soutient le nom de double, et deux bras ajoutés au support sont munis de la hampe à tête humaine et de la plume (cf. Gayet, *Louxor*, pl. IX, X, XI et nos fig. 36, p. 157 ; 55, p. 211 ; 62, p. 222).

2. *Deir el Bahari*, III, pl. LXXXV ; *Koptos*, pl. IX, etc.

recevait avec le roi tous les rites du culte royal dans le *pa douaït*; là où elle est représentée derrière le roi, nous pouvons affirmer que nous assistons à une des cérémonies qui touchent aux rites de la « chambre d'adoration ».

La statue ne devait pas être unique : comme le soleil son père, le roi possède quatorze doubles. On les voit représentés dans les scènes de la navitité : ils viennent à la vie, on les allaite et on les berce en même temps que l'enfant royal sous sa forme humaine[1]. Il semble donc que théoriquement le *pa douaït* devait contenir quatorze statues du roi titulaire de la chambre. Dans la chambre d'Edfou il n'y a cependant qu'une petite niche ménagée pour recevoir la statue[2]. Peut-être le roi possédait-il pour recevoir le culte une grande statue et plusieurs statuettes[3]. On voit parfois représentées sur les murailles des temples quatorze statues de doubles royaux[4] : ce sont sans doute celles qui habitent la chambre d'adoration. Le culte de ces statues semble avoir été confié à des prêtres appelés « chefs des mystères du *pa douaït* ( ), titre fréquent dès les premières dynasties[5], ce qui atteste la très haute antiquité de l'adoration du roi avant le service divin.

Les statues du double royal jouaient au temple le même rôle que les statues de double déposées dans les tombeaux par les hommes du commun : l'âme du roi, comme celles des simples mortels, venait en épouser les contours et y prendre une forme vivante. Mais cette faveur n'était accordée aux hommes qu'après leur mort ; le roi, au contraire, en jouissait de son vivant, à partir du moment où il était intronisé : les rites

1. Voir à ce sujet ch. II, p. 57, n. 2.
2. Dümichen, pl. LXXXIII.
3. Telles que les statuettes qu'on voit dans *Abydos*, I, pl.
4. *Ombos*, I, p. 186-188; cf. notre fig. 64.
5. Mariette, *Mastabas*, p. 176, 185, 270, 312, 420, 456.

du culte osirien, qu'on lui appliquait alors, le mettaient, en pleine vie, dans l'état d'un mort divinisé, avec le privilège de pouvoir incarner son âme dans une forme visible. Notons que la « chambre d'adoration » du roi *pa douaït* porte le même nom que la région infernale *Douaït* [hieroglyphs] où vont les hommes défunts : dans l'une ou l'autre de ces demeures supra-terrestres, le roi et les hommes trouvaient la divinité en subissant la mort osirienne; ils devenaient des dieux par les mêmes rites et passaient dans l'autre monde par la même porte de la mort.



Fig. 65. — Tête de la statue de double du roi Aoutou àb Rî (De Morgan, *Dahchour*, p. 92).

Quand le roi mourait, il revenait à la destinée divine commune, et restait l'égal des dieux osiriens; aussi dans leurs tombeaux, les rois possédaient-ils une statue de double semblable à celle qui figurait de leur vivant dans le *pa douaït*. La seule statue de double royal qui nous soit parvenue jusqu'ici, celle du roi Aoutou àb Rî Hor, provient du tombeau de ce roi[1]. On l'a trouvée enfermée dans son naos (*tebit*); haute de 1 m. 35, elle était en bois recouvert de feuilles d'or à la face, à la poitrine, aux pieds et aux mains. « On retrouva épars dans le fond du naos les fragments du signe hiéroglyphique [hieroglyph] qui surmontait la tête »; le corps nu portait une ceinture formée d'une feuille d'or[2]. Le personnage est

1. Fouilles de De Morgan à Dahchour, avril 1894.
2. De Morgan, *Dahchour*, I, p. 91-93 et pl. XXXIII-XXXV.

représenté marchant; le bras gauche tendu portait la hampe à la tête d'Horus (retrouvée aussi), et le bras droit était disposé pour tenir l'insigne habituel (voir notre frontispice). En un mot la statue d'Aoutou àb Rî est l'équivalent matériel absolument exact de la figure qui est si souvent représentée dans les tombeaux des temples. Le long d'un des montants du naos une inscription énumère le protocole officiel du roi Hor « chéri du double vivant résidant dans la double chambre d'adoration » et « magnanime sur le trône de l'Horus des vivants ». On reconnaît là les termes mêmes de la formule gravée dans toutes les « chambres d'adoration » des temples, derrière la figure du double royal[1].

A un autre point de vue les scènes du *pa douaït* rapprochent encore le roi des morts divinisés. Les mêmes formules, nous l'avons vu plus haut, servent à la purification du roi vivant et des hommes morts[2]; dès les textes des pyramides on se représentait tout défunt debout entre ses frères les dieux qui versent sur ses membres l'eau de [hiéroglyphes][3], puis marchant vers le sanctuaire du dieu principal (Osiris) précédé des enseignes divines, tenu en main par les dieux et réglant son pas sur le leur[4]. L'embrassement et le couronnement du

1. De Morgan, *Dahchour*, I, p. 93 : [hiéroglyphes] (lisez [hiéroglyphe] au lieu de [hiéroglyphe]) [hiéroglyphes] ..... [hiéroglyphes]. On a retrouvé une seconde statuette de double du même roi, plus petite, portant aussi un [hiéroglyphe] sur la tête; elle était enfermée dans un petit naos semblable au premier, avec la même légende hiéroglyphique.

2. Pyramides d'*Ounas*, l. 18-20; *Pépi II*, l. 243, sqq., etc.

3. Cf. Maspero, *La table d'offrandes*, p. 11. « Tandis que tu te tiens debout entre tes frères les dieux tu passes ta bouche au natron, tu laves tes os », etc. (*Ounas*, l. 21-25.)

4. C'est la formule d'*Ounas*, l. 7. sqq. Après que le mort a été oint et vêtu comme les rois ou les dieux, on lui dit : « En avant, près d'Osiris !..

mort[1], le don du fluide de vie, achèvent aussi sa divinification[2]; il n'est pas jusqu'à l'épithète « chef des doubles vivants[3] » ou jusqu'à l'enseigne de la hampe surmontée de la tête[4], qui ne soient communs au roi vivant, divinisé dans le *pa douaït* et au mort osirien. Aussi dit-on des mots divinisés, qu'après avoir

Horus va avec son double, Sit va avec son double, Thot va avec son double, Sopou va avec son double... O Ounas, la main de ton double est devant toi, ô Ounas la main de ton double est derrière toi; ô Ounas le pied de ton double est devant toi; ô Ounas, le pied de ton double est derrière toi ». Je vois dans ces formules une description de la marche du mort osirien entre ses doubles divins, Hor et les autres dieux, dans la direction du pavillon d'Osiris où il doit recevoir l'embrassement consécrateur. (Voir le tableau de *L. D.*, III, 232 *a* reproduit plus loin.)

1. Voir *Ounas*, l. 212, sqq. : « O Toum, tu as fait introduire Ounas, tu l'as enfermé dans ton bras » ([hiéroglyphes] ; cf. *Ounas*, l. 222); c'est la même formule qui définit l'embrassement de la reine Hâtshopsitou par son père Thoutmès I, quand celui-ci la consacre reine (cf. p. 80). Voir encore *Ounas*, l. 232 : « O Râ Toum, ton fils vient vers toi, il vient voir toi cet Ounas, tu l'as fait introduire, tu l'as enfermé dans ton bras, car c'est ton fils de ton corps à jamais ([hiéroglyphes]; même formule, l. 294). — Ailleurs (l. 240-268 cf. *Pépi II*, l. 710-779) Ounas est reconnu successivement le fils de tous les dieux héliopolitains.

2. La remise des sceptres à Ounas suit l'embrassement par les dieux (l. 274); l'intronisation est décrite encore l. 206, avec les cérémonies telles que le *rer ha* (l. 208). Sur le couronnement du mort, cf. *Rituel du culte divin*, p. 95-99-100. Dans *Ounas*, l. 391, on parle du trône de [hiéroglyphe] où se « lève » le mort.

3. On dit d'Ounas (l. 396-398) qu'il possède « le trône de chef des doubles » [hiéroglyphes] de même que le roi est « chef (ou guide) des doubles sur le trône d'Horus des vivants ».

4. « Ounas a élevé sa tête sur son sceptre ([hiéroglyphes]) et le sceptre d'Ounas le protège en son nom de souleveur de tête, car il a soulevé la tête du taureau Hâpi avec lui, en ce jour où l'on lace le taureau » (l. 423-424). Sur l'explication à donner de cette formule, voir ce qui a été dit plus haut, p. 215, n. 2.

reçu ces rites ils sont tels que s'ils avaient passé par le [hiéroglyphes] du Pharaon[1].

De ces rapprochements, il faut conclure que les rites de la « chambre d'adoration » ne font pas du roi un être d'exception dans la société égyptienne. Le Pharaon bénéficie seulement, dès son vivant, de l'état de grâce où seront après la mort tous les hommes « munis[2] » des rites osiriens. Le roi n'est pas hors de la condition humaine, mais il a une situation privilégiée, il jouit d'une avance sur les autres hommes : on ne lui donne rien de plus, au total, que ce que tous les mortels posséderont un jour. Entre l'humanité vivante et la société divine des êtres osiriens, le Pharaon, adoré avant sa mort, devenait un intermédiaire et participait à la fois de la terre et du ciel.

IV. Cette situation privilégiée, le roi d'Égypte la devait à son rôle de prêtre. Les circonstances dans lesquelles le roi passait par les rites de la « chambre d'adoration » suffisent à nous prouver que l'être qu'on adorait au *pa douaït*, ce n'était pas le représentant de la famille royale, qui se distinguait des autres hommes par la naissance, la force ou la richesse, mais le chef du culte rendu aux êtres osiriens, les dieux et la morts.

Le roi reçoit les rites de la chambre d'adoration au moment de célébrer le service sacré et ne peut jouer le rôle de prêtre s'il n'a été divinisé. Le Rituel du culte divin consacre ses premiers chapitres à la purification, au couronnement, à l'embrassement, à l'allaitement du roi par les dieux, en un mot à

1. Schiaparelli, *Libro dei funerali*, II, p. 138-139 : « Ah, Osiris N., on (t')a fait tes purifications dans le *pa douaït* du roi ([hiéroglyphes]) pour que tu vives ». Cf. *Rituel du culte divin*, p. 26.

2. C'est le terme consacré pour désigner les morts osiriens.

tous les rites du *pa douaït*[1]. Les textes, comme l'inscription du roi éthiopien Piankhi (XXIVe dynastie), qui nous décrivent la venue d'un Pharaon dans un temple, mentionnent expressément la divinification du roi avant le culte : « (A Memphis) le roi alla vers le temple du dieu; une fois faites ses purifications dans le *pa douaït*, on lui fit tous les rites officiels que l'on fait au roi, et il entra dans le sanctuaire pour faire une grande offrande à son père Phtah[2]. » Ceci nous explique pourquoi la chambre d'adoration est toujours disposée dans une partie du temple qui précède le sanctuaire : c'est que le roi devait s'y arrêter avant de se rendre devant le dieu.

Nous devons noter que le roi n'est pas seulement divinisé au *pa douaït*, mais qu'il y est aussi couronné et intronisé, avec le même cérémonial qu'on suit le jour de l'intronisation véritable. De là, la formule caractéristique qui définit le passage du roi au *pa douaït* : « Il s'est levé sur le trône d'Horus à la tête de tous les doubles vivants, comme le soleil à jamais[3]. » La phrase était prononcée chaque fois que le roi subissait ces rites[4]. Aussi la retrouvons-nous gravée, dans les tableaux des temples, derrière le roi presque chaque fois qu'il exécute un rite du culte divin. C'était en quelque

1. J'ai longuement commenté ces chapitres I à VI dans mon étude sur le *Rituel du culte divin*, p. 9-30, où l'on trouvera la comparaison des textes essentiels.

2. *Stèle de Piankhi*, l. 98.

3. Les formules ont le plus souvent une des rédactions suivantes : « Le roi N. s'est levé sur le siège d'Horus des vivants » (N.) ; ou bien : « Le roi N. est à la tête de tous les doubles vivants comme le soleil à jamais » (N.). Voir par exemple *Louxor*, pl. 15, 17, 34, 37, 53, 68, 71, et *Abydos*, I, pl. 17 *b*, 40 *b* (notre fig. 40, p. 160).

4. *Rituel du culte divin*, ch. v, p. 21.

sorte un certificat de passage au *pa douaït*. Le roi ne pouvait donc officier que s'il avait été divinisé et couronné à nouveau. De ces faits nous pouvons tirer une double conclusion : d'une part l'intronisation implique la divinisation et réciproquement; d'autre part, le Pharaon ne devient un roi-dieu que parce qu'il est chargé de célébrer le culte divin.

Ce qui prouve aussi que les rites du *pa douaït* s'appliquent au roi en tant que prêtre et non en tant qu'homme membre d'une famille privilégiée, c'est que si le roi n'officiait pas lui-même, l'adoration était rendue à la personne du grand prêtre de service qui assumait le rôle du roi dans chaque sanctuaire. Le service divin se célébrait plusieurs fois par jour dans tous les temples de l'Égypte : le roi n'était pas présent partout, et sans doute, là où il était, il n'officiait pas tous les jours. Il n'en fallait pas moins que le suppléant du roi passât par la « chambre d'adoration » avant de célébrer le culte : l'adoration ne s'adressait donc pas à la personne de l'officiant, mais au sacerdoce dont il était investi [1].

C'est une idée commune à toutes les religions que l'officiant pour entrer en communication avec les dieux, doit « passer du monde des hommes dans le monde des dieux [2] ». Le Pharaon, ou son substitut, prenaient en effet pour le service sacré, le nom et la personnalité d'un des dieux osiriens, Horus, Thot ou Anubis : désormais entré dans la famille divine, il avait qualité pour célébrer le culte de ses ancêtres divins. Le passage au *pa douaït* confirmait cette divinité.

Notons enfin que la divinité du roi doit être renouvelée avant chaque service divin. Cette précaution s'explique si l'on songe que le roi, assimilé à un dieu solaire osirien, doit mourir comme lui chaque soir en tant que dieu. Chaque matin il faut donc rendre au roi-dieu son corps reconstitué

1. *Rituel du culte divin*, p. 8, 18, 78.
2. Ces paroles sont empruntées au rituel védique (cf. Hubert-Mauss, *Du sacrifice*, p. 51).

et son âme. S'il ne reçoit pas le culte royal, Pharaon n'est plus qu'un dieu sans âme, au corps démembré, impuissant à rendre à ses pères le fluide de vie qu'ils attendent de son embrassement. Or la vie divine du roi est nécessaire à la vie des dieux : « O dieux, dit le roi avant le service sacré, vous êtes saufs, si je suis sauf; vos doubles sont saufs si mon double est sauf à la tête de tous les doubles vivants; tous vivent, si je vis. » Aussi la divinité du Pharaon est-elle une condition nécessaire de son rôle de prêtre et de roi[1].

1. De Rochemonteix, qui avait une connaissance particulière des temples égyptiens, avait déjà défini très exactement l'importance du passage du roi dans le *pa douaït* : « Lorsqu'il (le roi) pénètre dans le temple après avoir passé dans le , où il dépouille ce qu'il a de terrestre, après les purifications accomplies sur lui par Horus et Thot en personne; après que les prêtres, reconnaissant le dieu, l'ont eu adoré; qu'à la place de sa coiffure de Roi, les déesses ont mis sur sa tête le double diadème, symbole de sa puissance au Midi et au Nord; après qu'il a été introduit par Mentu et Atum, les formes actives du soleil diurne et nocturne, alors il est réellement l'issu de Râ, il peut « entrer en communication » avec son père « dans toutes ses manifestations »; il peut prendre en face de lui tous les rôles de *fils*; ses offrandes ont une origine divine; elles viennennt de Dieu pour retourner à Dieu. » (*Le temple d'Apet*, ap. *Œuvres diverses*, I, p. 207.) Les textes que j'ai publiés des Rituels divins et les tableaux passés en revue dans ce chapitre, donnent à ces idées émises dès 1878 par De Rochemonteix la démonstration documentaire qui leur manquait.

CHAPITRE VIII

Les grandes fêtes du culte royal.

I. Développement solennel des rites du *pa douaït* dans les fêtes *sed*. — II. La fête *sed* : A, intronisation; B, royale montée vers le dieu principal; C, repas pris en commun avec les dieux, après la célébration des rites divins; D. installation de statues royales dans le temple. — III. Effets attendus de la fête *sed*: la vie divine du roi renouvelée pour une période indéterminée; cette période n'est pas *trentenaire*. — IV. La fête *sed* est célébrée lors de l'inauguration d'un édifice dit « *de millions d'années* », où le roi est adoré. — V. La fête *sed* existe aussi pour les dieux et les morts osiriens. — VI. Autres fêtes du culte royal : elles répètent toujours l'intronisation. — VII. Le culte du roi dans les « temples de millions d'années » persiste après la mort; dans son tombeau, le roi défunt est adoré comme tout mort osirien. — VIII. Conclusion : le roi est adoré parce qu'il est le prêtre du culte divin et funéraire.

I. Les rites de la « chambre d'adoration » étaient pour le culte royal ce qu'est, dans le culte divin, le service journalier par rapport aux rites des grandes fêtes. En dehors de l'ordinaire de chaque jour on célébrait en l'honneur du roi des panégyries solennelles : elles portaient le nom de « fête du bandeau royal » [hiéroglyphes] *heb sed*, var. [hiéroglyphes] *seshed*). Par le titre adopté on voit de suite que le principe défini précédemment se vérifie : on adore le roi en répétant les cérémonies du couronnement. J'ai déjà dit que les représentations de la fête *sed* se retrouvent dans les temples sur les murs des cours ou des salles hypostyles : tandis qu'une petite salle suffisait aux rites du *pa douaït*, pour les cortèges des

fêtes *sed* il ne fallait pas moins que les plus grandes « salles larges » du temple.

Aucun édifice ne nous a conservé une représentation complète des rites de la fête *sed*. Le monument le plus précieux

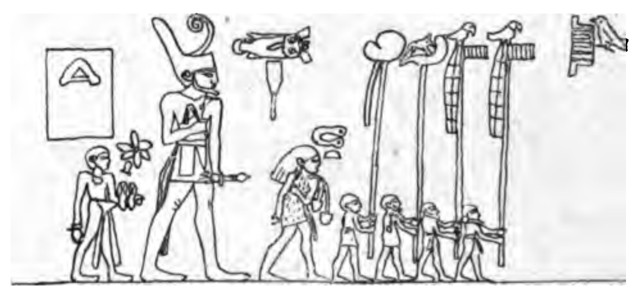


Fig. 66. — Les enseignes divines archaïques (Quibell, *Hierakonpolis*, pl. XXVI B).

est la salle de la fête *sed* du temple élevé par Osorkon II (XXII[e] dyn.) à Bubastis[1]; mais cette salle est entièrement ruinée et il a fallu à M. Édouard Naville, qui en a découvert les débris, une grande sagacité pour classer les renseignements épars dans les pierres dispersées. M. Naville a montré que ce qui manque à Bubastis peut être remplacé en partie par les tableaux analogues retrouvés aux temples d'Aménophis III à Soleb[2] et de Séti I[er] à Gournah[3]; il y faut ajouter les textes et les tableaux de la partie du temple de Louxor bâtie par Aménophis III[4] et surtout ceux de la « salle du roi » de Séti I[er] à Abydos[5]. Dans beaucoup de temples on trouve aussi des représentations de tel ou tel épisode isolé de la fête, sans que l'on puisse dire, à distance, si ce morcellement est voulu ou s'il n'est attribuable qu'à une publication incomplète des monu-

1. Ed. Naville, *The festival Hall of Osorkon II in the great temple of Bubastis*; cf. un lumineux compte rendu de Maspero dans la *Revue critique* (15 mai 1893).
2. *L. D.*, III, 83-86.
3. *L. D.*, III, 131-132.
4. Gayet, *Louxor*, pl. LXVIII-LXXV.
5. Mariette, *Abydos*, I, travée du Roi, salles C, D, K, pl. 24-34.

ments. Enfin dans ces dernières années, divers épisodes de la fête *sed* ont été retrouvés sur les monuments archaïques d'Hieraconpolis et d'Abydos[1] et dans le plus ancien temple décoré actuellement connu, celui d'Ousirniri (V[e] dyn.) à Abousir. Il

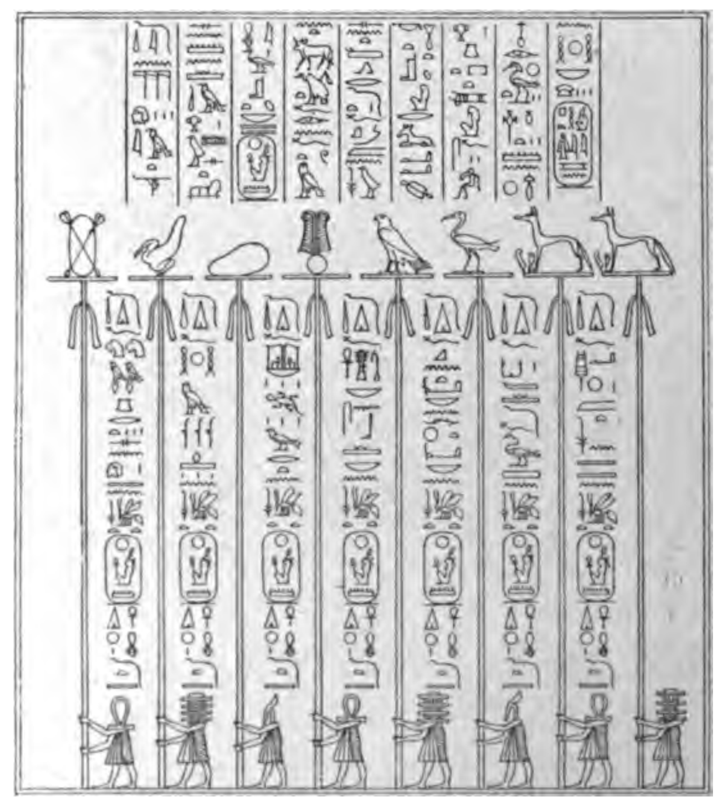


Fig. 67. — Les enseignes divines du cortège de Séti I (*Abydos*, I, pl. 28 *d*).

en résulte que les rites de la fête *sed* sont aussi vieux que la civilisation égyptienne la plus archaïque; d'ailleurs, comme

1. Petrie, *Royal Tombs* I et II; Quibell, *Hierakonpolis*, I. Les documents archaïques sur la fête *sed* ont été signalés dans les comptes rendus de Maspero (*Revue critique*, 12 novembre 1900); Moret (*ibid.*, 21 janvier 1901); Foucart (*Sphinx*, 1901, V, p. 103).

nous le verrons, ils sont restés en usage jusqu'à la fin de la période romaine.

Les cérémonies, qui se répétaient pour le Sud et pour le Nord, semblent pouvoir se diviser de la même façon que celles exécutées dans le *pa douaït* : ce sont en effet les mêmes rites



Fig. 68. — Le roi part pour subir les rites de la fête *sed* (*Louxor*, pl. LXXII).

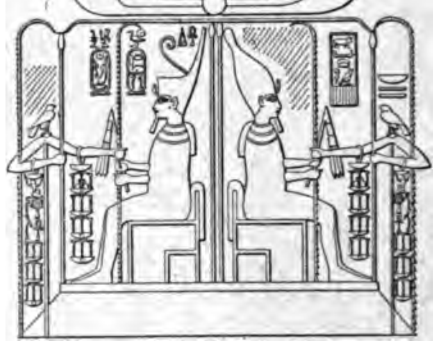


Fig. 69. — Aménophis III dans le pavillon des fêtes *sed* (*Louxor*, pl. LXXI).

qu'on exécute dans la salle *sed* ou dans la « chambre d'adoration »; mais, pour la fête *sed*, tous les détails extérieurs sont multipliés.

II. A. Au début de la fête, le roi part du sanctuaire (*pa our* fig. 68) qui lui est réservé dans le temple. Il a passé par la « chambre d'adoration », car le plus souvent il n'est pas question de purifications préliminaires du roi avant les rites de la fête *sed*; aussi faut-il admettre que le roi a subi, dans le *pa douaït*, les ablutions et fumigations nécessaires avant tout service sacré[1]. Une fois purifié « le roi se lève dans *pa our* et prend son chemin pour aller se poser sur le pavillon de la fête

1. Exception faite pour Louxor (Gayet, pl. LXXV) ou l'on voit Toum et Montou purifier le roi.

sed[1] ». Ce pavillon était dressé dans l'hypostyle appelée « salle large de la fête *sed* » et qui, nous l'avons vu déjà, servait aussi au couronnement du roi[2]. Dans un angle on disposait sur une estrade deux naos, parfois quatre[3], correspondant au Sud

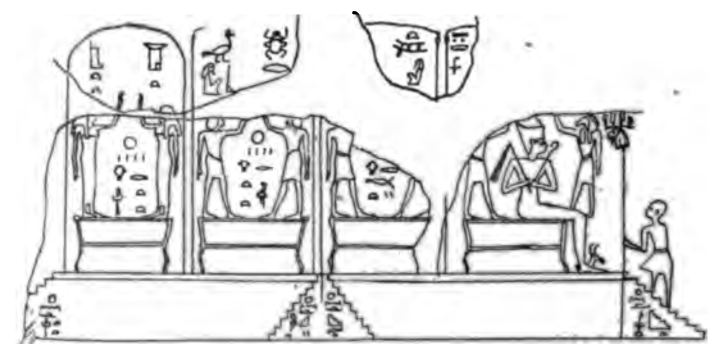


Fig. 70. — Les quatre pavillons du couronnement lors de la fête *sed* à Bubastis (Ed. Naville, *The festival Hall*, pl. II).

et au Nord, ou aux quatre parties du monde; l'ensemble formait un pavillon à double ou quadruple place, auquel on accédait par des escaliers.

Le cortège qui y amène le roi ne se compose plus du seul prêtre Anmoutef, des enseignes divines et du personnage royal; les enseignes se multiplient[4]; les officiants sont nom-

1. *The festival Hall.*, pl. II, 10 : [hiéroglyphes]

2. Cf. ch. III, p. 89.

3. A Bubastis (pl. II, 4-8) il y a quatre naos avec l'indication Sud, Nord Ouest, Est; cet exemple est unique. L'hiéroglyphe *sed* donné par une tablette archaïque d'Abydos (fig. 72) nous montre un pavillon à deux loges et à deux sièges auxquels on accède par un double escalier. Mais c'est plutôt la figure du naos où le roi en personne (ou sa statue), reçoit à la fin de la fête les rites divins, que celle du naos où on le couronne au début de la cérémonie. Quand il y a deux personnages dans le naos, ils sont tournés dos à dos, et orientés sans doute l'un face au Sud, l'autre face au Nord. Sur les monuments archaïques, on ne voit qu'une statue dans le naos (fig. 71, 73).

4. Il y en a quantité à Bubastis (pl. II); 8 à Abydos (fig. 67); pour Soleb cf. *L. D.*, III, 83 *c*.

breux, et aux desservants du temple s'adjoignent des prêtres délégués par les temples des grandes villes, portant l'insigne caractéristique de leur nome ou de leur dieu [1]; le roi, enfin,

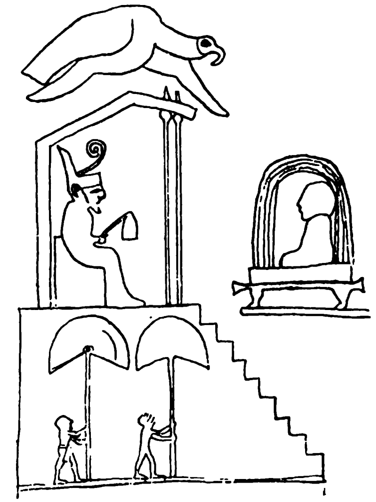


Fig. 71. — Le roi Narmer dans le pavillon des fêtes *sed* (Quibell, *Hierakonpolis*, I, pl. XXVI B).

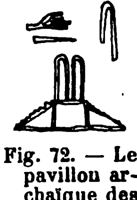


Fig. 72. — Le pavillon archaïque des fêtes *sed* (Petrie, *Royal Tombs*, I, pl. VIII, 7).

est suivi de la reine et des enfants royaux, ceux-ci portés parfois en palanquin [2]. La procession s'avançait lentement

1. Les prêtres porteurs des statues des dieux des grandes villes (Thèbes, Dendérah, Edfou, Ombos, Hermopolis, Abydos, Memphis, etc.), figurent à Bubastis (*The festival Hall*, pl. VIII-X) et sont parfois désignés par les noms officiels des sacerdoces locaux (pl. IX, *Text*, p. 22). Il y a aussi dans le cortège des Nubiens et des pygmées (Ed. Naville, *Text*, p. 24 et 31). M. Naville remarque très justement (*Text*, p. 21) que ces députations de prêtres sont comparables à celles que mentionnent, sous Ptolémée III et Ptolémée V les décrets de Canope et de Rosette. Ceux-ci viennent de tous les sanctuaires de la Haute et de la Basse-Égypte (*Canope*, hiér., l. 3, grec l. 5; *Rosette*, hiér. l. 7 (*Recueil*, t. VII, p. 6), grec l. 7), pour célébrer la panégyrie de la réception de la couronne : ce qui peut s'appliquer à l'une des fêtes du culte royal où l'on renouvelait tous les rites du couronnement.

2. *The festival Hall*, pl. II. Les enseignes figurent aux fêtes *sed* de Hiéraconpolis (Quibell, I, XXVI B) et d'Abydos (Petrie, *Royal Tombs*, I, pl. XIV,

et en bon ordre vers le pavillon; sur son passage les « amis », les grands dignitaires, les assistants de tout rang, se jetaient face contre terre ou s'invitaient mutuellement à exorciser le sol pour assurer la garde magique du roi là où il passait[1].

Arrivé devant le pavillon, le roi montait successivement dans les deux ou les quatre naos; deux prêtres l'y attendaient, avec les masques et les insignes d'Horus et de Sit ou de Nekhabit et d'Ouazit, parfois d'autres divinités. Ils déposaient

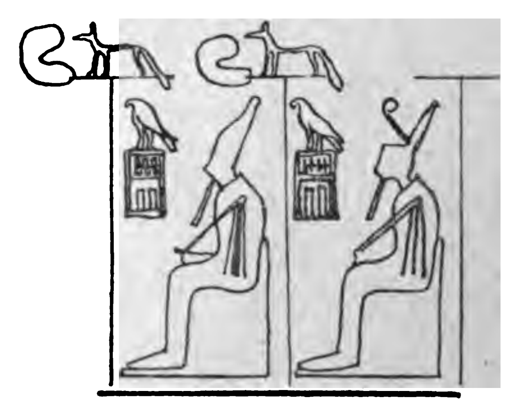


Fig. 73. — Roi des dynasties archaïques en costume osirien (Petrie, *Royal Tombs*, II).

sur le front du roi les couronnes blanche et rouge[2] et liaient sous ses pieds le lotus et le papyrus pour symboliser la « réunion des deux terres » *sam taouï*[3] : par quatre fois l'officiant proclamait que le « Sud était réuni au Nord » ou que le « ciel

9), et d'Abousir (Ä. Z., XXXVIII, p. 97). Sur la masse d'armes de Narmer, on reconnait le palanquin des « enfants royaux » (fig. 71); on le retrouve aussi aux bas-reliefs d'Abousir (Ä. Z., XXXVI, pl. I, 3). A Louxor et à Abydos le roi défile seul derrière les enseignes divines.

1. Les assistants crient « A terre! » et font le « charme protecteur du sol » (Abousir, Ä. Z., XXXVII, pl. I, Soleb, *L. D.*, III, 85 *c*, et Bubastis, III, 12).

2. Voir *The festival Hall*, pl. II, et notre figure 70.

3. Voir le tableau d'Abydos reproduit plus haut p. 95, fig. 17.

s'unissait à la terre[1] » (fig. 70). Le « lever » ( ) du roi avec la couronne du Sud et celle du Nord dans le pavillon était un des moments essentiels de la cérémonie ; il est probable que c'est ce « lever » que représentent les monuments archaïques d'Abydos (fig. 73) et de Hiéraconpolis (fig. 71). Les autres cérémonies du couronnement, la « procession autour du mur »

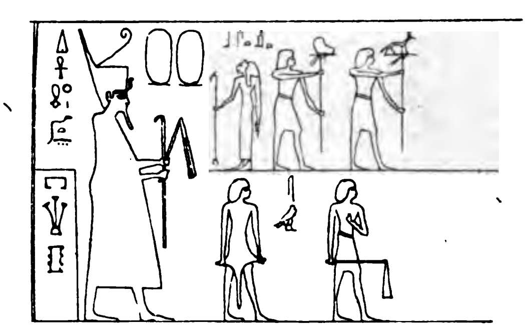


Fig. 74. — Le roi exécute le *rer ha ànbou* (Ed. Naville, *The festivall Hall*, pl. XXIII).

(*rer ha*)[2], le lancer des flèches[3] et le vol annonciateur des quatre oiseaux lâchés aux quatre coins de l'horizon, s'exécutaient aussi en leur entier[4], au moins à l'époque classique. A partir de ce moment de la cérémonie le roi est coiffé de la

1. *The festival Hall*, pl. II, 8. Cf. *supra*, p. 94.

2. A Bubastis on voit le roi dans la salle (pl. XXIII, 7-8, cf. fig. 74) ; ailleurs on dit que le roi « sort derrière » comme Horemheb au moment de son intronisation (voir p. 96) (pl. XIV, 3). Il semble que Thoutmès III dans le fragment de *L. D.*, III, 36 *a-b* reproduit fig. 84 exécute le *rer ha* (comparez avec le couronnement d'Hâtshopsitou (fig. 16).

3. Le lancer des flèches existe à Karnak pour Thoutmès III : voir p. 105, fig. 21. Dans le *pa douaït* d'Edfou, il y a aussi des flèches réservées à cet usage (cf. Dümichen, pl. 83).

4. Le lancer des oiseaux figure lors des fêtes *sed* d'Osiris (*L. D.*, IV, 57 *a*) dont il sera question plus loin (cf. p. 104, fig. 20).

double couronne, armé des sceptres divins et vêtu d'un manteau collant s'arrêtant à mi-jambe, présentant des ouvertures pour le passage des deux mains : c'est le vêtement caractéristique d'Osiris et des dieux osiriens; le roi le porte au jour du couronnement (fig. 16) et lors des fêtes *sed*[1]. Ainsi, là où les rites du *pa douaït* rappelaient seulement en abrégé les cérémonies de l'intronisation, ceux de la fête *sed* renouvelaient en son entier le couronnement royal.

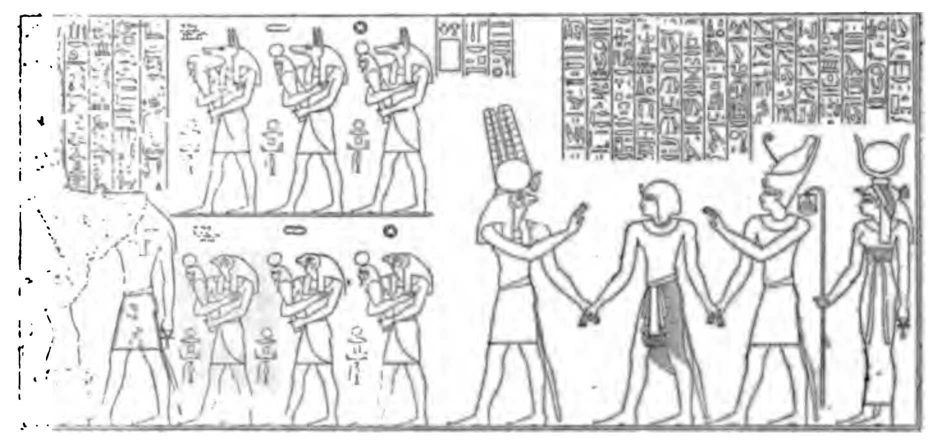


Fig. 75. — Royale montée de Séti I lors de la fête *sed* (*Abydos*, I, pl. 29).

B. Après l'intronisation, la « royale montée » (fig. 75) du roi vers son père le dieu principal du temple, se faisait avec un cérémonial très développé. Dès le début, le prêtre du roi, l'*Anmoutef* convoquait en assemblée le cycle des dieux du temple représentés sans doute par leurs prêtres porteurs des simulacres divins : pour annoncer la venue prochaine du roi assis sur le trône d'Horus, il leur tenait un discours auquel chacun des dieux répondait brièvement par des souhaits adressés au

1. Le roi est vêtu du manteau osirien sur les figures archaïques d'Abydos (fig. 71 et 73) et dans la plupart des figures citées au cours de ce chapitre. Les statues royales des fêtes *sed* sont aussi vêtues de la même façon.

Pharaon[1]. Celui-ci, quittant la salle des fêtes *sed*, s'avançait alors vers le sanctuaire, tenu en main par les dieux, précédé des enseignes sacrées et des génies du Sud et du Nord[2]; derrière le roi, suivait, sans doute, le cortège qui déjà l'avait mené au pavillon du couronnement; mais dans le sanctuaire entraient seuls le roi et les prêtres qui jouaient le rôle des dieux. Là se renouvelaient les scènes déjà connues : accueilli



Fig. 76. — Amon-Râ embrasse le roi auquel Amonit et Mout donnent les insignes des fêtes *sed* (*Louxor*, pl. XLVI).

sur le seuil par une divinité qui lui présentait la libation de bon accueil ( ), le roi était mis en présence d'Amon ou de tel autre dieu, assis sur son trône dans tout l'appareil des jours de grande fête. Le dieu embrassait le roi,

1. Le discours au cycle des dieux est analogue à celui qu'on leur adresse au moment de la nativité et de l'intronisation du roi. Voir *Abydos*, I, pl. 34 *a*; *Louxor*, pl. LXXIII, et *L. D.*, III, 26, 34, 37, etc.

A Abydos (I, pl. 34 *b*) après la cérémonie, il y a un nouveau discours au cycle (voir notre fig. 77).

2. A *Louxor* (pl. LXXIII-LXXIV) le roi, à pied, est conduit à Amon qui l'embrasse et le couronne en présence de Sokhit et de Thot; une variante (pl. LXXV) nous montre le roi porté par les génies du Sud et du Nord sur le siège en forme de . A *Abydos* (I, pl. XXIX) le roi à pied, est précédé des génies du Sud et du Nord porteurs de statuettes divines. A Bubastis il reste des fragments de tableaux où le roi est tenu en main par les dieux (pl. XXVI). Pour Soleb, cf. *L. D.*, III, 86 *b*.

et lui lançait le fluide magique (fig. 76), tout en affermissant la double couronne sur sa tête[1]; en même temps les insignes [hieroglyph] de la fête *sed* suspendus au signe des années [hieroglyph], les sceptres royaux, les hiéroglyphes de la vie, de la santé, de la force étaient tendus au roi par les divinités (fig. 69, 78) Safkhit et



Fig. 77. — Horus Anmoutef annonce au cycle des dieux que le roi a été couronné (*Abydos*, I, pl. 34 *b*).

Thot rédigeaient les procès verbaux officiels de la fête (fig. 78), où ils consignaient le « grand nom » du roi, et les dons d'innombrables fêtes *sed* et d'années infinies, que Pharaon recevait

1. En outre des exemples cités, voir *L. D.*, III, 14, 37, 56, 58, 151, 254; IV, 22 (Ptolémée VII), 45 (Ptolémée XI) pour la royale montée; la libation *nini* est représentée à Louxor (pl. XIX) et dans *L. D.*, III, 58. — L'embrassement par le dieu existe à *Abousir* (*Ä. Z.*, XXXVII, p. 4), à *Louxor* (pl. LXXII, LXXIV) et dans la plupart des exemples cités note suivante.



à ce moment[1]. Parfois, comme au jour du couronnement, une déesse allaitait le roi[2], ou Amon inscrivait lui-même sur les

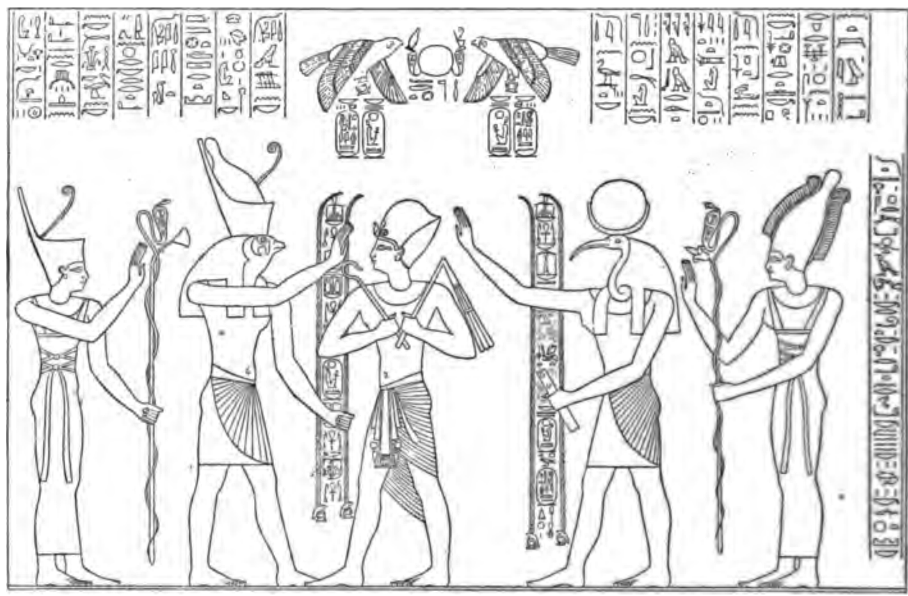


Fig. 78. — Horus et Thot, Ouazit et Nekhabit donnent à Séti I les insignes des fêtes *sed* (*Abydos*, I, pl. 30 *c*).

feuilles de l'arbre *àshed*[3], et le nom du roi, et les promesses de vie inépuisable et fortunée. Sur ce thème fondamental, les

1. Sur le don de l'insigne *sed*, et l'enregistrement des faveurs par Thot ou Safkhit, voir *Louxor*, pl. LXXIV, *Abydos*, pl. 30 *c* et 29 *a*; *The festival Hall*, pl. XVII. Voir aussi les exemples suivants où l'embrassement, le don des *sed*, l'enregistrement par les dieux sont le plus souvent confondus : *L. D.*, III, 15, 53, 55, 58, 59, 150 *c*, 151, 198, 204, 220, 246, 255 ; IV, 9 (Ptolémée III); 21, 22 (Ptolémée VII) ; 89 (Septime Sévère). — Notons spécialement la rédaction du *genit* (cf. p. 102 fig. 18) par Thot, *L. D.*, III, 55, 59, 151.

2. On voit le roi allaité, à la suite d'une fête *sed*, dans *L. D.*, III, 150 *b*, 218, et surtout à *Abydos* (cf. p. 65, fig. 10); mention expresse de l'allaitement est faite sur un des fragments de Bubastis (pl. VIII, 27) et dans les textes descriptifs qui seront cités plus loin.

3. Les plus beaux exemples sont dans *L. D.*, III, 37, 55, 169; IV, 17 (Ptolémée IV). Cf. *supra*, p. 103, fig. 19.

décorateurs des temples développaient les scènes avec une certaine fantaisie, suivant la mode des différentes époques ; mais, sous leur diversité apparente, les tableaux et les formules se ramènent toujours aux faits essentiels résumés ici.



Fig. 79. — Le roi sur le trône portatif *sopa* au retour de la « royale montée » (*Abydos*, I, pl. 31 *b*).

C. La sortie du sanctuaire était plus solennelle encore que l'entrée. Au cortège du roi se joignait celui du dieu principal et de ses parèdres, portés en barque sur les épaules des prêtres, pour se rendre à la salle du repas commun qu'on allait servir au roi et aux dieux réunis. Le roi et la reine précèdent la barque d'Amon, tantôt à pied, tantôt portés sur un pavois en forme du signe des fêtes [1]. On arrivait ainsi à une des grandes salles du temple où l'on avait disposé des « pavillons pour manger » (*sehit n qeq*[2]); ce sont de petits naos où l'on voit exposée la statue d'un des dieux du temple

1. On voit ce cortège double au temple d'Aménophis III à Soleb (*L. D.*, III, 86 *b*) et à Bubastis (pl. VI) ; à Abydos le roi est porté sur le trône *sopa* (I, pl. 31 *b*) par les génies du Sud et du Nord (fig. 79). Voir aussi le même cortège pour Antonin (*L. D.*, IV, 87, 89).

2. A Soleb, le roi fait « transporter le dieu Khnoumou vers le pavillon à manger » (*L. D.*, III, 86 *c*) ; à Bubastis la scène se trouve pl. IV-VI.

ou des villes voisines; aux pieds de chacun s'amoncellent les offrandes, pains, viandes, fruits, liquides[1].

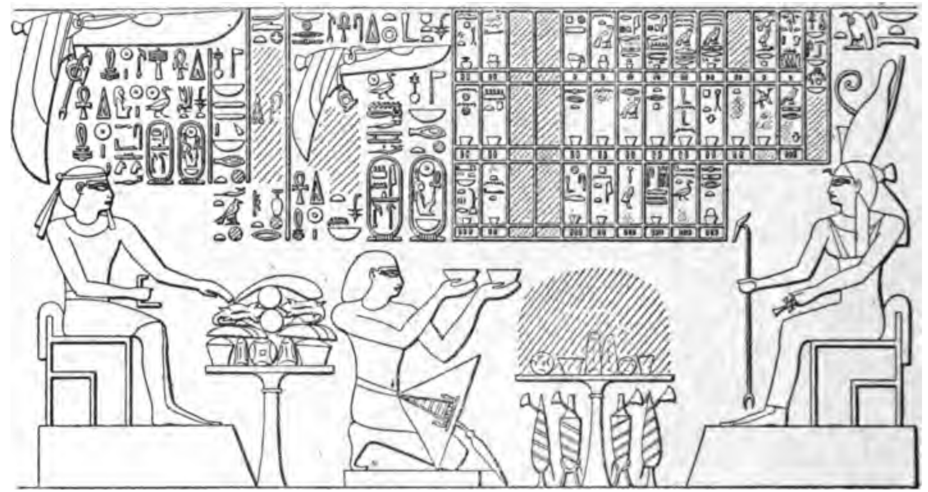


Fig. 80. — Aménophis III offre le repas sacré à sa propre personne et à la déesse Mout (*Louxor*, pl. LXX).

Il est difficile de savoir si le roi goûtait au repas ou s'il intronisait dans un naos une statue le représentant, à qui l'on offrait les mets variés. En tout cas on voit dans un naos particulier se dresser l'image du roi en costume osirien[2] (fig. 81); devant elle, comme devant les dieux[3] est servi un copieux repas dont nous connaissons le menu (fig. 63, 80). A ce moment le roi fait connaître aux dieux les fondations de biens meubles et immeubles, les dotations du personnel sacerdotal, qu'il accorde aux différents sanctuaires, en reconnaissance des honneurs divins de la fête *sed* et des souhaits dont on l'a comblé.

1. *L. D.*, III, 85 c; *Bubastis*, pl. VII-VIII.

2. *The festival Hall*, pl. IX, 12. A *Louxor* on installe le roi ou sa statue en face de la déesse Mout devant la table servie (fig. 81). A *Abydos* (fig. 63) le roi Séti I met la main sur la table d'offrande; le menu complet est affiché en face de lui (cf. p. 223).

3. A Bubastis, au moment du départ du roi pour le pavillon à manger, une inscription résume les cérémonies et énumère les fondations faites par Osorkon II à l'occasion de la fête. Voir la fig. 82.

Avant de servir le repas sacré[1], on exécutait sur la personne ou sur la statue du roi et sans doute sur les statues des

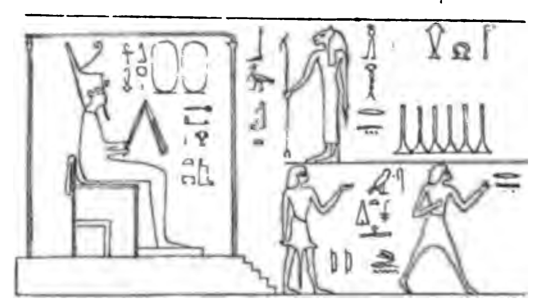


Fig. 81. — Le roi dans son naos reçoit le *souton di hotpou* (Ed. Naville, *The festival Hall*, pl. XXIII).

dieux, tous les rites, déjà connus de nous, que le culte osirien avait prévus pour rendre la vie aux dieux et les mettre en état de goûter aux offrandes. On célébrait le service complet du grand *àp ro*[2] : purifications par l'eau et l'encens[3], ouverture de la bouche[4], recherche et don de l'âme perdue[5], remise des

1. Lors du transport du roi à la salle du repas, à Abydos, l'*Anmoutef* récite un « chapitre de purifier le roi avec la résine » (fig. 79 *b*) ; puis, quand le roi prend possession du repas, l'*Anmoutef* récite la formule qui énumère la purification, la reconstitution du cadavre osirien, et constate la pureté du roi (fig. 63, p. 223).

2. La purification du roi par les vases d'eau et les fumigations, l'ouverture de la bouche, le don des bandelettes osiriennes et des sceptres, en un mot tous les rites extérieurs du culte divin et funéraire, sont appliqués à la statue royale dans les tableaux de la « travée du roi » à Abydos (I, pl. 24 et 26, salles C et D, voir fig. 83); la formule déjà citée de la pl. 33 d'Abydos prévoit l'exécution des mêmes rites ; enfin chacune des offrandes présentées avec les formules obligées suppose aussi les purifications et l'*àp ro* (*Abydos*, I, pl. 33, notre fig. 63. Cf. Pyramide d'*Ounas*, l. 19, sq.).

3. A Bubastis on voit la purification par l'eau de la statue royale (pl. XI, 6).

4. A Bubastis sont souvent figurés les prêtres qui « ouvrent la bouche » (pl. XIX, 5 ; XXIV, 9 ; XX, 6). On voit l'*àp ro* exécuté à Abydos fig. 83 ; 5e groupe de gauche).

5. A Bubastis, on trouve des traces de l'exécution du rite du *Tikanou*,

couronnes, des sceptres, des bandelettes[1], en un mot tout ce

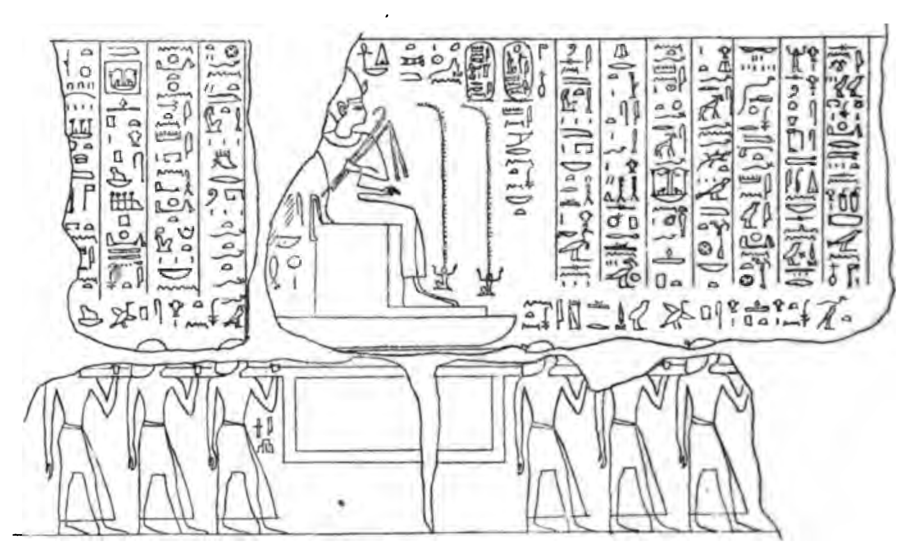


Fig. 82. — Osorkon II, porté sur le siège *sopa*, se rend à la salle des panégyries (Ed. Naville, *The festivall Hall*, pl. VI).

que le roi faisait pour les dieux dans le rituel du culte solennel. Puis on prononçait le *souton di hotpou* [hiéroglyphes][2] (fig. 81) : et le roi

l'homme qui passe au nom du dieu ou du mort dans la peau de bête typhonienne, pour y retrouver l'âme du dieu ou du mort. La légende caractéristique [hiéroglyphes] « voici qu'il se couche » qui s'applique au *Tikanou* dans plusieurs tombeaux (Maspero, *Le Tombeau de Montou hikhopshouf*, ap. *Mission du Caire*, V, p. 440 sqq.) et à un officiant dans le *Livre des funérailles* (Schiaparelli, I, p. 62), se retrouve au-dessus de deux pesonnages couchés (*The festival Hall*, pl. XXIV, 9; XXV, 1, et XX, 5-6). — Voir l'explication qu'a donnée du rite de la peau de bête Lefébure (*P. S. B. A.*, t. XV, p. 437) ; cf. aussi *Rituel du culte divin*, p. 45.

1. A Abousir, subsiste le début de la scène d'habillage : on lave les pieds au roi ou à sa statue (*Ä. Z.*, XXXVII, pl. I, 1) ; à Bubastis, on présente à la statue les bandelettes (pl. XXIII, 5, fig. 81), les sceptres [hiéroglyphes] (pl. XXI, 3), la couronne [hiéroglyphes] (pl. XIV, 1).

2. *The festival Hall*, pl. XXIII, 5.

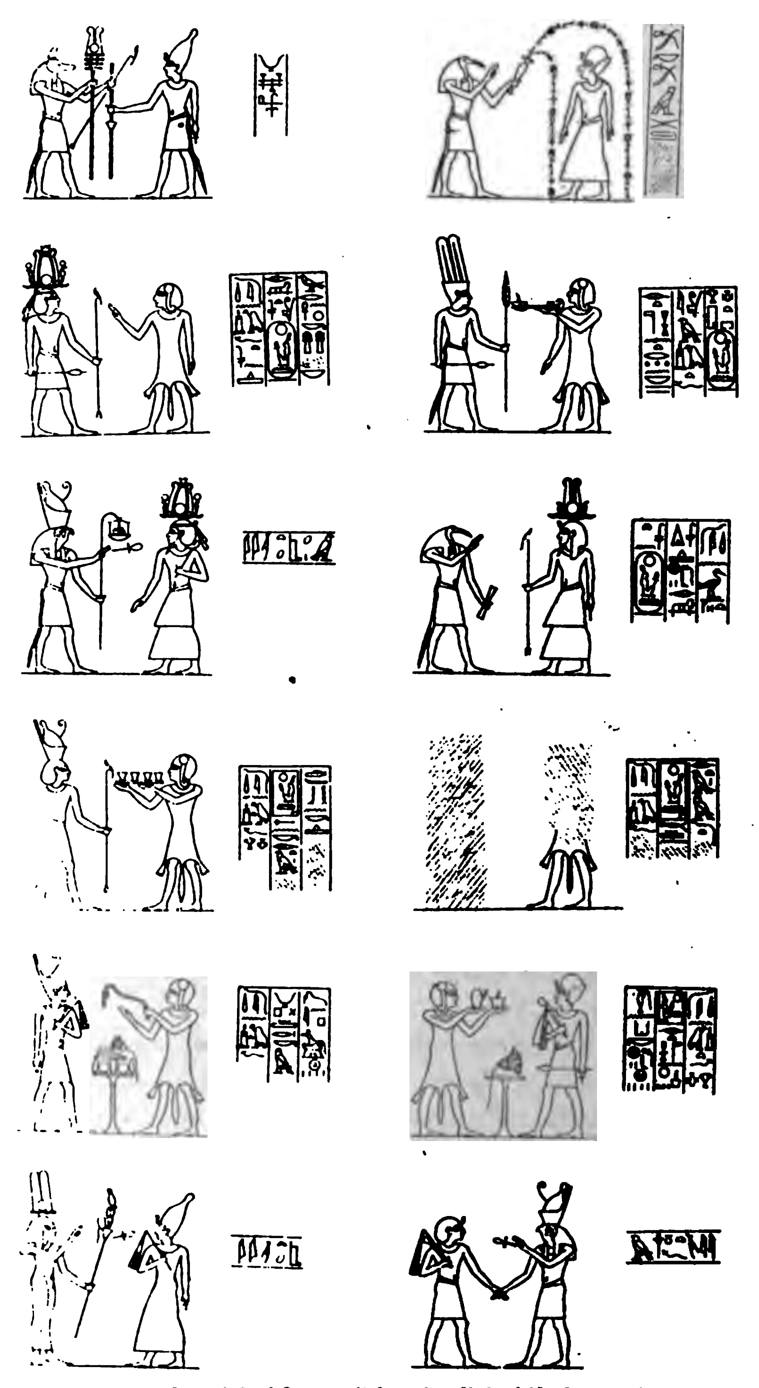


Fig. 83. — Le roi Séti Ier reçoit le culte divin (*Abydos*, I, pl. 36).

prenait avec les dieux le repas offert et servi par le roi lui-même[1]. Suivant l'usage on répétait une seconde fois les rites du culte et du repas devant le roi assis dans un second naos. Cela fait, il semble qu'on laissait un assez long temps la personne du roi exposée aux yeux. C'était le point culminant de la fête ; le roi intronisé, couronné, embrassé, divinisé par

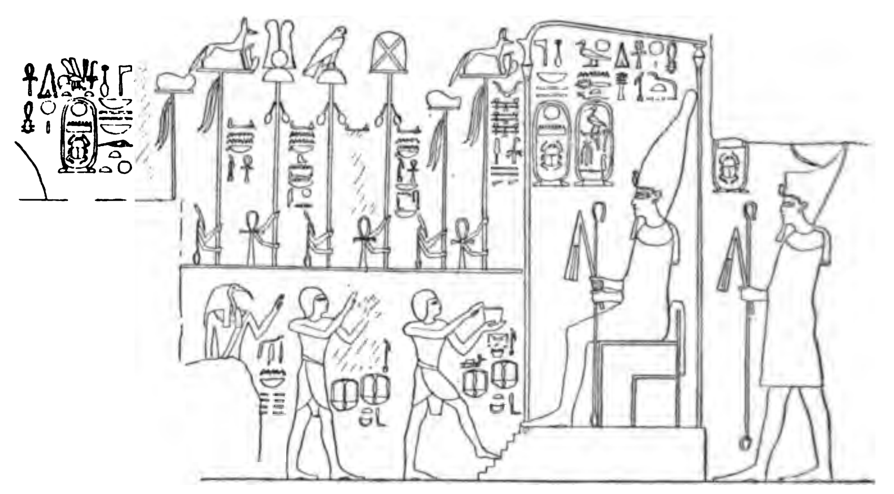


Fig. 84. — Thoutmès III adoré dans le naos des fêtes *sed* (*L. D.*, III, 36 *a*).

les dieux, était alors dans tout l'éclat de sa puissance royale et divine. Aussi dans l'écriture hiéroglyphique et dans les tableaux des temples avait-on choisi, pour exprimer le moment où le roi reçoit l'effet total de la fête *sed*, la représentation d'une double image royale assise dans un pavillon au double trône (fig. 69).

D. Il serait intéressant de savoir ce que représente réellement cette figure. Est-ce la personne vivante du roi, dont par une convention graphique, on aurait montré simultanément les deux adorations, en réalité successives? Sont-

1. A Louxor (fig. 80) on voit Aménophis III offrir le repas à sa propre statue et à une divinité parèdre, Hâthor.

ce des statues royales qu'on installait dans le pavillon à la fin de la fête? Il est difficile de se prononcer. Peut-être célébrait-on l'une et l'autre cérémonie : le roi pouvait s'installer un instant dans les naos pour recevoir le culte (fig. 84) et cédait ensuite la place aux statues qui le représentaient dans la même pose. En tout cas, l'on peut être assuré que le culte royal dans la fête *sed* nécessitait, comme le culte royal dans le *pa douaït* la consécration de statues du roi. Ce sont peut-être ces statues auxquelles on donnait (pour des raisons qui seront exposées plus loin) le nom de « statues de millions d'années ». Plusieurs de ces statues nous sont parvenues : elles représentent le roi en costume osirien, coiffé de la couronne blanche, vêtu du manteau traditionnel, tenant en main le croc, le fléau et les sceptres, tel en un mot que les tableaux des temples nous montrent le roi assis dans le double pavillon. C'est sous cet aspect que nous apparaît le roi Khâsekhem, qui avait intronisé deux statues de lui-même dans le temple archaïque d'Hiéraconpolis, et leurs successeurs lointains, Ousirtasen III et Ramsès II, dont nous avons aussi des colosses osiriens, se sont fait représenter sous les mêmes traits[1].

Après le repas, les statues divines étaient sorties des pavillons de la salle à manger; on les réintégrait dans les barques et le cortège solennel reprenait le chemin des sanctuaires particuliers[2], au milieu des chants, des acclamations, des

1. Les statues de Khâsekhem ont été publiées par Quibell (*Hierakonpolis*, I, pl. 39-41). Cf. à ce sujet, Maspero, *Revue critique*, 1901, I, p. 382. — Pour la statue d'Ousirtasen III et de Ramsès II, celle-ci assise sur le trône portatif en forme de voir *Abydos*, II, 21 et *L. D.*, III, 142. — Sur les rochers de l'Ouady Magharah, on a figuré Pépi Ier sur le double trône (*L. D.*, II, 115 *a*); au temple de Louxor, Aménophis III (fig. 69), Séti I à Gournah (*L. D.*, III, 132) et, à Bubastis, Osorkon II (pl. XXVII, I, sont dans la même attitude. Il n'est pas douteux que la double statue royale intronisée ne fût l'élément central de la décoration des fêtes.

2. *The festival Hall*, pl. IV, l. 2-4 :

danses et prosternations ritualistiques [1]. Les dieux du temple étaient reconduits à leurs sanctuaires; les statues osiriennes, celles du moins qui étaient portatives, ramenées au *pa our*



Fig. 85. — Thot et Anmoutef font le *souton di hotpou* à la statue du roi Séti I dans sa barque divine (*Abydos*, I, pl. 32).

ou au *pa douaït*; les statues colossales restaient en place dans les cours ou devant les pylônes des temples, comme pour attester la divinisation du Pharaon.

III. Tel est, en ses traits essentiels, le résumé schématique d'une fête *sed*. Il me reste à définir ce que les rites des fêtes *sed* ajoutaient à ceux du *pa douaït* pour compléter en Pharaon l'être divin, intermédiaire entre les dieux et les hommes.

Nous avons vu en détail que chacune des cérémonies de la fête *sed* était un développement des rites célébrés en raccourci

« se lever dans le pavillon à manger pour faire lever la majesté de ce dieu auguste Amon-Râ, afin qu'il repose (lire pour) dans sa place de la salle de la fête *sed* ».

1. Sur ces chants et ces danses voir *The festival Hall*, pl. XV.

dans la « chambre d'adoration » : à cette multiplication des formes extérieures correspondait une augmentation proportionnelle des effets attendus du service sacré appliqué au roi.

D'abord la divinité du roi gagne par la fête *sed* ce caractère nouveau d'être proclamée solennellement en public, devant les délégués de toutes les villes de l'Égypte. Bien plus, la fête *sed* et ses renouvellements étaient célébrées à la fois dans « la terre entière » et non pas là seulement où le roi était présent[1]. Ainsi aux rites secrets du *pa douaït* succédait la proclamation publique et éclatante de la divinité du roi, comme au jour de l'intronisation.

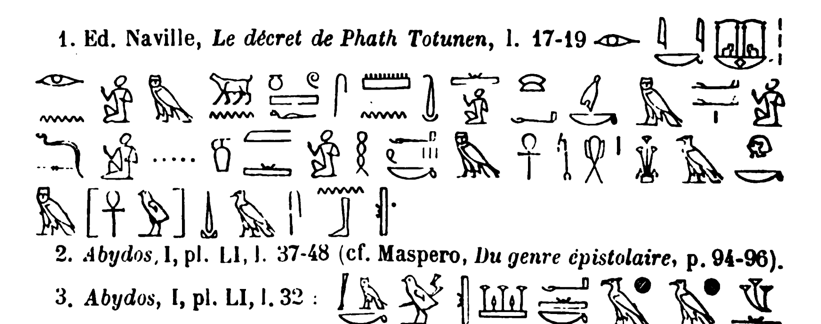
Comme témoins de cette divinité le roi laissait des statues qui restaient visibles dans les temples. Ces statues n'étaient plus la représentation de l'âme du roi, de son double, mais elles figuraient la personne vivante, divinisée certes, mais cependant humaine. Il semble que la fête *sed* donnait à la divinité du roi quelque chose de plus accessible et de plus populaire que les rites du *pa douaït*.

Dans la « chambre d'adoration », on met le roi en état de célébrer le culte *journalier*. Mais la divinité acquise à ce moment par le roi s'épuisait dans les vingt-quatre heures et demandait un renouvellement quotidien. La fête *sed* aussi procure au roi un renouvellement de vie divine, comme les rites du *pa douaït*. Toutes les cérémonies du culte osirien que les dieux exécutent pour le roi, couronnement, embrassement, inscription sur les livres célestes, etc., concourent à ce résultat final. « Tu as fait les pavillons de la fête *sed*, que je célèbre (pour toi) à leur intérieur, dit le dieu Phtah-Totounen à Ramsès II et à Ramsès III ; j'ai fixé ta couronne sur ta tête, moi-même, de mes mains ;..... j'ai embrassé tes chairs avec la vie et la force, le fluide (de vie) est derrière

1. Voir les inscriptions relatives aux fêtes *sed* publiées par Brugsch, *Thesaurus*, p. 127 sqq.

toi, pour ta vie, ta santé et la force[1]! » A Abydos la déesse Safkhit dit à Séti I : « J'ai établi (*smen*) pour toi tes splendeurs dans mes livres comme l'a décrété Râ. Je t'ai fait le service sacré (*khou*) avec tes charmes protecteurs (*saou*) ; les paroles que je t'ai dites seront tes sauvegardes, celles que ma main a écrites seront tes rites protecteurs (*khoutou*) — de même a fait mon frère Thot. Toum lui-même nous a dit à tous deux : « Je me réjouis de ses destinées ». Nous avons tous deux réuni pour toi le Sud et le Nord (*sam taouï*) placés sous tes sandales; nous avons tous deux assemblé pour toi le lotus et le papyrus. Apparaissant en roi du Sud et du Nord, résidant dans ta barque en roi du Nord, tu as saisi les deux terres avec le pschent; tu t'assieds dans ton naos, tu entres dans ton temple comme Toum (le soleil couchant) dans l'horizon, tu sièges sur ton trône comme Horus sur son trône, quand tu t'es levé sur ton pavois de la fête *sed*, tel que Râ au début de l'année[2] ». Après cette description de la fête, voici les bienfaits que le roi en ressent : « Tu recommences ton renouvellement, tu obtiens de refleurir comme le dieu Lune enfant, tu rajeunis, et cela de saison en saison, comme Noun au début de son temps, tu renais en renouvelant les fêtes *sed*. Toute vie (vient) à ta narine, et tu es roi de la terre entière à jamais ». Ainsi, au sortir de la fête *sed*, le roi a renouvelé sa vie divine, non pour quelques heures comme dans la « chambre d'adoration », mais pour un très long espace de temps, pour « toujours[3] ».

1. Ed. Naville, *Le décret de Phath Totunen*, l. 17-19



2. *Abydos*, I, pl. LI, l. 37-48 (cf. Maspero, *Du genre épistolaire*, p. 94-96).

3. *Abydos*, I, pl. LI, l. 32 :

« Toujours » pour les Égyptiens n'était pas un infini incommensurable ; le renouvellement « éternel » de vie conféré par la fête *sed* ne dépassait pas en durée l'espace d'un certain nombre d'années. Ce nombre est le plus souvent vague. Les dieux disaient au roi : « Je te donne *des années* avec les fêtes *sed* », ou bien « Je te donne des *millions* de fêtes *sed* et tes années[1] par *éternité* ». Il arriva ainsi que le signe *sed* devint un symbole de durée indéterminée analogue à cet autre bien connu, le signe *sheb* [2]. Quand le roi recevait des dieux des années de *sed* il leur présentait en échange des années de *sheb*, ou même le signe *sed*[3] ; et désormais le roi et les dieux prenaient le titre de : « maîtres des fêtes *sed* » c'est-à-dire « maîtres de la durée ». En fait, pour plus de sûreté, après la première fête *sed* (« pre-



1. Ed. Naville, *The festival Hall*, p. 6.

2. Ed. Naville, *The festival Hall*, p. 9, pl. III, n° 13. Le groupe associe à la « clepsydre » (?) *sheb* le dieu lunaire cynocéphale, qui compte les jours et les mois. Lauth a établi que la clepsydre symbolise une division de l'éternité, comme le signe *sed* exprime une division de la durée infinie (*König Nechepsos*, p. 141).

3. Par exemple à Ombos (De Morgan, I, p. 330).

mière fois de la fête *sed* ») le roi procédait à des « renouvellements » de la panégyrie ([hiéroglyphes])[1]. Ramsès II redemande ainsi jusqu'à cinq fois la vie divine aux rites qu'il avait reçus le jour de sa première fête. D'après les exemples connus jusqu'ici, ces renouvellements se succédaient à un intervalle de deux, trois et quatre ans[2] : ainsi, l'on estimait que la vie divine transmise au roi par la fête *sed*, ne persistait guère au delà d'une durée de quatre ans.

Il n'était pas inutile de définir avec précision les effets attendus de la fête *sed* et leur durée présumée, parce qu'on a souvent attribué à cette panégyrie du culte royal un caractère exceptionnel et énigmatique. Le décret de Rosette rend l'épithète accolée au nom de Ptolémée Épiphane « maître des fêtes *sed* (tel que le dieu Phtah) » [hiéroglyphes] par κύριος τριακονταετηρίδων[3]; on a traduit « maître des panégyries *trentenaires* » et l'on s'est ingénié à résoudre un problème ainsi posé : pourquoi ces panégyries étaient-elles trentenaires?

Les égyptologues n'ont pu se mettre d'accord pour la réponse. Lepsius croyait que les fêtes *sed* marquaient des points de repère pour des périodes astronomiques de trente années[4]. Brugsch, renonçant à cette idée, y voit « un jubilé célébré par le roi après trente années de règne[5] »; on constate en effet, depuis la XVIIIe dynastie, plusieurs exemples de fêtes *sed*

1. Brugsch, *Thesaurus*, p. 1119.
2. Voir le résumé présenté par Breasted, *A. Z.*, XXXIX, p. 59-60. Thoutmès III célèbre ses fêtes *sed* : la 1re l'an 30, puis en 33, 36, 40, 42; Aménophis III l'an 30, puis en... ?, et en 36; Ramsès II, l'an 30, puis en 34, 36, 40, 42, 44.
3. *Décret de Rosette*, texte grec, l. 2; texte hiérogl., l. 2 (*Recueil*, VI, p. 5).
4. Cité par Brugsch, *Thesaurus*, p. 1119. Voir à ce sujet Lauth, *König Nechepsos, Petosiris, und die Triakontaëteris* (*Sitzung der philos. Classe Akad. München*, 5 juin 1875), p. 109 sqq.
5. *Das 30 jährige Regierungs-Jubiläum* (ap. *Thesaurus*, p. 1119-1132).

célébrées pour la première fois la trentième année du règne d'un Pharaon : ainsi sous Thoutmès III[1], Aménophis III, Ramsès II[2], Ramsès III[3], Nechepsos (?)[4] — et les textes mentionnent parfois « la fête de l'année trente[5] », « les gratifications » données par le roi en « céréales de l'année trente[6] » à propos des panégyries *sed*. Malheureusement pour cette théorie plusieurs des dates connues pour la célébration des fêtes *sed* ne concordent pas avec le trentième anniversaire de l'avènement des pharaons. Maspero a opposé aux textes cités par Brugsch les fêtes *sed* célébrées pour la première fois par Pépi I, l'an 18, par Osorkon II, l'an 22[7] ; et il faut ajouter l'an 2 de Montouhotpou, l'an 15 d'Hâtshopsitou[8], sans parler

1. J. H. Breasted, *The obelisq of Thutmose III* (*A. Z.*, XXXIX, p. 59-60).
2. Brugsch, *loc. cit.*, p. 1123 sqq.
3. Sethe, *A. Z.*, XXXVI, p. 64, n. 3; l'auteur ajoute les exemples de Pépi II et d'Ousirtasen I, en l'an 31.
4. Lauth, *König Nechepsos* (*loc. cit.*, p. 89 sqq. et 110).
5. Lauth, p. 110 :
6. Brugsch, *Thesaurus*, p. 1122-1123.
7. *Revue critique*, 15 mai 1893, p. 386.
8. Les exemples de Montouhotpou et d'Hâtshopsitou ont été signalés par M. Sethe (*A. Z.*, XXXVI, p. 64, 4, 3) dans un article où il donne une explication nouvelle de la fête *sed*. D'après Sethe, elle est bien un jubilé trentenaire de l'avènement du roi, mais le point de départ des trente années peut se déplacer avec chaque souverain. Il semble, dit Sethe, qu'on comptait les trente années non à partir de l'avènement réel du Pharaon, mais depuis le moment où celui-ci était (suivant l'usage constant) associé au gouvernement par son prédécesseur : de là l'explication de ces dates si irrégulières, qui s'opposent à l'hypothèse formulée par Brugsch.

Cependant, le cas de Ramsès II contredit complètement cette hypothèse. On sait que ce roi fut associé à son père à l'âge de dix ans (*Stèle de Kouban*, l. 16-17) : cependant ses actes officiels sont datés à partir de son avènement réel c'est-à-dire la mort de Séti Ier, et non depuis son association au trône (Maspero, *Histoire*, II, p. 387, n. 6). Ainsi l'un des cas où l'on peut le mieux vérifier la théorie de Sethe, ne lui est pas favorable. Sethe, il est vrai, suppose que Ramsès II, à l'âge de dix ans, n'avait pas l'âge réglementaire pour recevoir les rites de l'intronisation ; aussi a-t-on, par exception, compté sa trentaine d'années depuis son avè-

des panégyries *sed* célébrées par des rois qui n'ont pas régné trente ans à des dates qui sont encore indéterminées. On ne peut donc justifier ni que la fête *sed* soit un jubilé qui tombe exclusivement la trentième année, ni que la « période *sed* » soit trentenaire, attendu que les panégyries se renouvellent tous les deux, trois ou quatre ans[1].

Mais pourquoi admettre que τριακονταετηρὶς signifie « fête célébrée la trentième année? » Le sens le plus problable me semble être « fête d'une valeur de trente ans, qui donne des années par *trentaines* ». Cette interprétation est confirmée par la version démotique de Rosette, qui rend κύριος τριακονταετηρίδων par « le maître des années de la fête *sed*[2] ». Ces années sont au nombre de trente d'après le texte grec : mais trente est un terme vague. On a trouvé à Bubastis des textes où les dieux donnent au roi des fêtes *sed* de « *douze* ans chacune » ou de « *cinquante* ans chacune » ; il est évident qu'ici le nombre indique la durée d'influence de la fête et non la périodicité de la panégyrie; il est non moins certain que le chiffre d'années est pris au sens vague. Comme l'a écrit Naville la τριακονταετηρὶς correspond à une mesure de temps très usuelle. « C'est environ une génération; au lieu de dire : Je te donne des années par siècles ou par centaines, comme nous le dirions, le dieu dit : Je te donne des années par mesures de

nement. L'inscription d'Abydos affirme cependant (pl. VI, l. 45) que Séti I a couronné son fils au moment de l'association, et d'ailleurs les tableaux des temples nous montrent le roi divinisé dès sa naissance par les rites qui accompagnent la nativité royale. L'hypothèse de Sethe ne me paraît donc pas plus convaincante que celle de Brugsch.

1. Lauth, *loc. cit.*, p. 109.

2. Ed. Naville, *The festival Hall*, pl. XVII, n° 11 et *Bubastis*, pl. XLIV E

trente[1] ». Lauth a montré, d'autre part, qu'à l'époque ptolémaïque le signe ∩∩∩ « trente » peut signifier « les générations humaines[2] ». Concluons que la fête *sed* renouvelle théoriquement la divinité du roi pour la durée d'une génération. Dans le mot *triacontaétéride*, le chiffre vague *trente* s'applique d'ordinaire à l'avenir plutôt qu'au passé du règne. D'où la distinction capitale à établir entre l'influence active des rites journaliers du *pa douaît* et celle des cérémonies solennelles des panégyries royales.

IV. Le nom de la fête *sed* n'indique donc en rien qu'elle ait un caractère exceptionnel ou n'implique nullement une différence de nature avec les autres rites du culte royal. Reste à expliquer pourquoi cette panégyrie était fixée tantôt à des dates proches de l'avènement, l'an 2, tantôt reculée jusqu'à l'an 15, 18, ou même 30 et 31 du règne. Je crois que nous arriverons à une solution en recherchant à quelle occasion le roi célébrait la fête *sed*.

M. Maspero a émis l'idée que la fête *sed* pouvait être liée à l'inauguration d'un édifice religieux[3]; il me semble que tous les documents confirment cette hypothèse. Où trouve-t-on mention en dehors des temples, des fêtes *sed*? D'abord dans les carrières de pierres, dans les chantiers des mines où l'on envoyait des expéditions chercher des matériaux pour la construction des temples[4]. Les monuments eux-mêmes, obélisques,

1. Ed. Naville, *Le décret de Phtah Totounen T. S. B. A.*, VII, p. 135.

2. Lauth, *loc. cit.*, p. 131, cite un texte de Philae où les [hiéroglyphes] sont opposés aux [hiéroglyphes] « ceux qui sont sur terre »; le même texte existe à Dendérah; le groupe [hiéroglyphes] y est remplacé par [hiéroglyphes] « les hommes », Mariette, I, pl. LI *b*).

3. *Revue critique*, 15 mai 1893, p. 387.

4. *Ouady Magharah* (*L. D.*, II, 116) mention de la première fois de la fête *sed* de Pépi I, et de la mission envoyée aux carrières à cette occasion; *Ouady Hammamât* (*L. D.*, II, 115) mêmes mentions, avec figuration

parties de temples ou temples entiers, sont datés de telle ou telle fête *sed* soit « la première fois », soit les fois suivantes[1]. Dans la plupart des tableaux relatifs à ces panégyries on a soin de figurer le dieu principal et les dieux parèdres au mo-

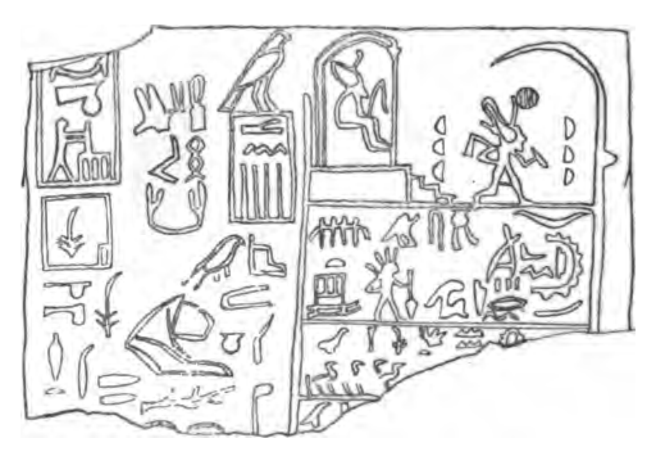


Fig. 86. — Le roi Den dans le pavillon *sed*, et exécutant les courses de fondation (Petrie, *Royal Tombs*, I, pl. XV, 16).

ment où ils viennent « voir les beautés du monument[2] » élevé par le roi, le roi énumère scrupuleusement les fondations en terre ou en revenus qui subviendront aux frais du temple[3].

du naos de la fête *sed*, pour le même roi (fig. 87, 88). *Carrières d'Assouan*, représentation du *sam-taouï* et de la *royale montée* au temple pour le même roi sans doute à la même occasion (voir p. 106, fig. 22). Les rochers de l'île de Séhel, où passaient les chalands chargés de pierres rares, ont gardé des inscriptions relatives aux fêtes *sed* (Brugsch, *Thesaurus*, p. 1127 sqq.). L'expédition dite de l'encens ou Pouanit sous Hatshopsitou a lieu pour les préparatifs d'une fête *sed* (*Deir el Bahari*, III, pl. LXXXII, l. 4).

1. Je me conterai de citer l'obélisque d'Ousirtasen I à Héliopolis (*L. D.*, II, 118), de Thoutmès I à Karnak (*L. D.*, III, 6), d'Hâtshopsitou à Karnak (*L. D.*, III, 22), de Thoutmès III à Constantinople (*L. D.*, III, 60), etc. — Pour les temples, les exemples sont innombrables.

2. Par exemple, *Abydos*, I, pl. 34 *a*, réponse du Cycle des dieux à l'Anmoutef.

3. *Abydos*, I, pl. 28 *b*. Ed. Naville, *The festival Hall*, pl. VI. Voici la traduction, donnée par M. Maspero, de l'inscription qu'on trouvera repro-

Fort souvent les scènes ritualistiques de fondation d'un édifice, soit les pieux plantés par le roi[1], l'érection des obélisques, la course des vases, ou l'inauguration par le feu[2] accompagnent les tableaux des fêtes *sed*. Les dédicaces des temples par le roi attestent que le Pharaon les a construits pour y recevoir des dieux le don de nombreuses fêtes *sed* : « Le roi a fait ce temple en monument de lui-même à ses pères les dieux..., pour qu'ils lui donnent des fêtes *sed* très nombreuses sur le siège de l'Horus des vivants ». Telle est la formule mille fois répétée : en échange de tel monument les dieux donnent au roi le renouvellement de la vie par la fête *sed*. J'en conclus qu'on appelle *sed* la célébration



Fig. 87. — Pépi I dans le naos des fêtes *sed* aux carrières du Ouady Hammamât (*L. D.*, II, 115).

duite par notre figure 82, p. 250 : « L'an 22, le mois de Shâït, se lever dans le temple d'Amon qui est dans la salle des fêtes *sed*, se poser sur le trône portatif, prendre la protection des deux pays par le roi, instituer des musiciennes du temple d'Amon et instituer toutes les femmes de sa ville qui lui sont servantes depuis le temps des ancêtres et qui lui sont servantes en tout temple, payant tribut (au dieu) par leur travail annuellement; car Sa Majesté cherche les occasions les plus grandes d'enrichir son père Amon-Râ, parce qu'il prépare la première fête *sed* de son fils, et le joignant à son trône, il lui prépare de grandes multitudes (de fêtes) dans Thèbes, maîtresse des barbares, disant : « Le voilà (le roi) en face de son père Amon, et Thèbes a été établie en sa hauteur et en sa largeur, purifiée et remise à son maître, et les inspecteurs de la maison royale ne lui ont pas retranché de terre, et ses gens ont été établis par les âges au grand nom du dieu bon (*Revue critique*, 15 mai 1893, p. 387).

1. *Temple d'Abousir*, V[e] dynastie (*A. Z.*, XXXVIII, pl. V); *Ouady Magharah*, Pépi I (*L. D.*, II, 116); *Louxor*, temple d'Aménophis III (Gayet, pl. LXXII-LXXIII).

2. Temple de Soleb inauguré lors de la fête *sed* par Aménophis III (*L. D.*, III, 83-84; cf. p. 139, fig. 32-33).

solennelle des rites osiriens pour le compte du roi et des dieux, à l'occasion de l'inauguration d'un édifice nouveau affecté au culte du roi et des dieux [1].

Si la célébration d'une première fête *sed* par le roi est liée à l'inauguration d'un temple ou d'une partie de temple, on ne s'étonnera plus de constater des variations de dates pour la célébration de ces panégyries : la fête *sed* tardait plus ou moins selon que l'édifice était plus ou moins vite achevé. Nous avons vu que dès son intronisation le roi devait le ser-

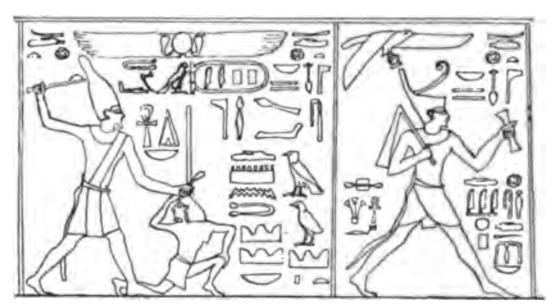


Fig. 88. — Course de fondation et sacrifice humain par Pépi I à l'occasion de sa première fête *sed* (*L. D.*, II, 116).

vice du culte divin à ses pères les dieux : pendant les premières années du règne, le Pharaon utilisait les temples déjà existants, mais il ne lui était pas indifférent d'officier dans un édifice construit par lui-même. Quand le roi entrait dans un temple bâti par ses prédécesseurs, il ne reconnaissait pas dans les tableaux ritualistiques, sa propre image, mais les portaits de ses ancêtres; ce n'était pas son nom qui était inscrit dans les cartouches; à d'autres qu'à lui les faveurs des dieux étaient promises par les textes qui encadrent chaque scène du culte. Sans doute le roi pouvait, au mépris des anathèmes, marteler les noms de ses pères et faire graver aux

1. Par ex. *L. D.*, III, 224 *d* (Ramsès III). [hiéroglyphes]

mêmes places ses propres cartouches : le procédé a été fréquent à toutes les époques; mais ce n'était là qu'un pis aller. Dès son intronisation, chaque Pharaon faisait commencer les travaux pour un ou plusieurs temples édifiés en son nom. Suivant les dimensions de l'édifice, les ressources du trésor, les incidents de la politique intérieure ou extérieure, la construction du temple était plus ou moins rapide. L'édifice une

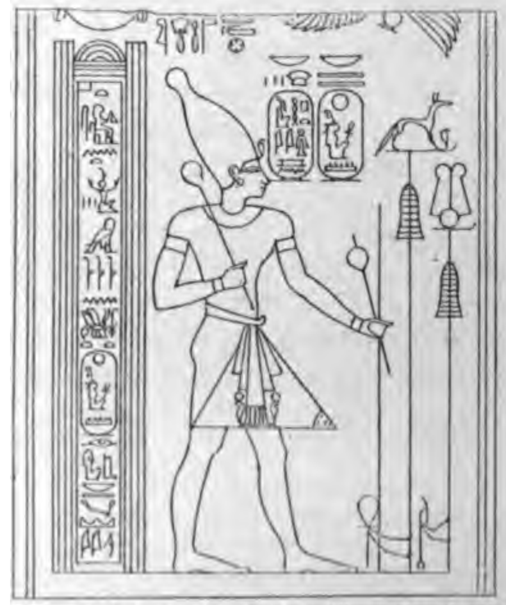


Fig. 89. — Séti I sortant de son temple de millions d'années (*Abydos*, I, pl. 28 c).

fois terminé, l'an 2, 15, 18, 23, 30 ou 31 de son règne, le roi l'inaugurait en grande pompe devant des délégués de tous les temples et y prenait le bandeau *sed* avant de célébrer le culte divin auquel ses propres statues étaient associées.

Le temple que le Pharaon faisait construire à son nom comprenait une salle, parfois une portion plus grande de l'édifice, qui paraît être ce que le roi appelle « son édifice qui

est dans le temple » ( )[1]. On retrouve cette salle ou ces salles à Deir el Bahari, Louxor, Abydos, Médinet Habou, en un mot dans les temples généralement situés sur la rive occidentale du Nil, qu'on désigne d'habitude sous le nom de « temples funéraires » parce que le roi y reçoit le culte osirien. C'est là qu'on a retrouvé les scènes de la nativité, de l'intronisation et du culte royal soit au *pa douaït* soit dans les salles de la fête *sed*. A Médinet Habou la partie réservée au roi forme un édifice séparé. On y trouve, le long d'une paroi, une baie ouvrant sur une cour et percée à une certaine hauteur; un escalier intérieur y donnait accès; vue de l'intérieur la baie avait l'aspect d'une grande fenêtre ou d'un balcon. Le nom de cette baie était *seshed*, c'est-à-dire le nom même du bandeau royal que le roi ceignait dans ses « levers[2]; » j'estime que l'identité de ces termes n'est pas fortuite et que l'on a donné le nom du « bandeau » à l'endroit où le roi le prenait solen-

1. Voir les textes cités plus haut, p. 40, n. 1. Des représentations schématiques de ce *hâït* du roi sont données à Louxor et à Abydos (voir nos figures 68 et 89). Je pense que c'est à ce *hâït* que se rapporte le titre fréquent des Pharaons « Horus maître du palais (*hâ*) » (cf. p. 206, n. 2) ou « Horus qui est dans le palais » (*Hor âmi hâït*). Cf. p. 19, n. 1 et 2.

2. La plupart des textes relatifs au mot *seshed* déterminé par la bandelette et la maison, ont été réunis par Brugsch, *Wörtb.*, p. 1318 et *Suppl.*, p. 1135. Le mot désigne des ouvertures, baies ou fenêtres, percées dans la façade d'un palais (*Conte du prince prédestiné*, pl. II, l. 4); le mot désigne aussi la porte d'entrée des naos, à laquelle on accède par un escalier (*Stèle de Piankhi*, verso, l. 28); dans la baie *seshed* il y a assez de place pour que le roi « y fasse son lever à son intérieur », aussi l'appelait-on « baie du lever » (Brugsch, *Suppl.*, p. 1116); et le roi y fait son lever avant de monter au sanctuaire du dieu principal. Il est donc certain que « baie » *seshed* et « pavillon *seshed* » désignent l'édicule avec escalier où le roi est intronisé lors de la fête *sed*. Ce pavillon, vu de la cour en contrebas, devait avoir l'aspect d'une

nellement. Sur cette baie, bien en vue, on devait dresser le pavillon des fêtes *sed*. Le grand papyrus Harris nous dit que cette partie du temple est « un édifice pour le roi avec une grande baie *seshed* pour le *lever* du roi, toute (revêtue) d'or fin[1] ». Il n'est pas douteux pour moi que le temple n'ait été inauguré lors de la fête *sed* de l'an 30 de Ramsès III, car le papyrus, naturellement postérieur, qui recense les fondations faites à ce moment a été rédigé peu après, l'an 32 du règne.

Or le temple de Médinet Habou, comme ceux de Deir el-Bahari, Louxor, Soleb, Abydos, Gournah, comme le Ramesseum et d'autres encore, sont dits « temples de millions d'années » ([hiéroglyphes])[2]; les statues que le roi y consacre à lui-même sont aussi des « statues de millions d'années. » La fête *sed* ayant précisément pour effet d'assurer au roi un renouvellement de vie pour des millions d'années, j'en conclus que les temples improprement dits « funéraires » où le roi est adoré, sont précisément ceux que le roi se faisait construire de son vivant et qu'il inaugurait lors des fêtes *sed*[3].

fenêtre ornée : d'où le sens « fenêtre, balcon » que le mot *seshed* a pu prendre.

1. *Grand Papyrus Harris*, pl. IV, l. 11 sqq. Cf. Peuillet, *Recueil*, XVIII, p. 175; l'auteur se trompe sur l'emplacement à proposer pour l'édifice. M. Daressy a retrouvé dans les ruines de Médinet Habou l'emplacement probable de l'édifice consacré au roi : « Cet édifice comprenait trois travées .. chacune était percée d'une ouvertnre à son extrémité : sur les bas-côtés, c'étaient des portes ouvrant sur la grande cour; au milieu, la baie était élevée de près de deux mètres au-dessus du sol, du côté de l'édifice on y accédait au moyen d'un escalier en partie conservé, mais dans la cour cette ouverture avait l'aspect d'une loggia; c'est le balcon *seshed* dont parle le Papyrus. » (*Recueil*, XX, p. 81.)

2. Voir par exemple, *Abydos* I, pl. 28 *c* (notre fig. 89) et *Louxor*, pl. LXXII, notre fig. 63). Pour la « statue de millions d'années » cf. Maspero, *Comptes rendus Acad. des Inscriptions*, 1900, p. 113.

3. M. Naville vient d'émettre tout dernièrement (*Recueil*, XXIV, p. 112) l'idée que les édifices archaïques des rois d'Abydos étaient non point

Ainsi des témoignages précis appuient cette idée que la fête *sed* coïncidait avec l'inauguration d'un édifice au nom du roi qui y célébrait les rites du pavillon. Tout dernièrement on a signalé sur une statuette funéraire le titre d'un personnage qui se dit « chef des travaux (exécutés) dans la salle des fêtes *sed* (qui se trouve) dans l'édifice de la maison du roi ». ([hiéroglyphes])[1]. Par « maison du roi » il faut entendre ici, à mon sens, la partie du temple réservée au roi, et qui formait soit un petit temple dans le grand, soit une annexe indépendante.

Cet édifice réservé au culte royal, on l'inaugurait, comme nous l'avons vu, à des dates variables; mais il semble assuré que sous la XVIII[e] et la XIX[e] dynastie, on s'efforçait de faire coïncider l'inauguration avec la date de la trentième année de règne. Il n'en faut pas conclure que la panégyrie était « trentenaire » ; mais les Égyptiens, très attachés aux jeux de mots mystiques, croyaient de bon augure qu'une fête donnant au roi la vie pour le temps d'une génération (30 ans) tombât sur cette date de la trentième année grâce à laquelle le règne accompli avait déjà la durée d'une génération humaine. Au conte des deux frères, le héros, devenu roi d'Égypte, règne juste trente ans ([hiéroglyphes])[2]: il semble certain qu'un règne de trente ans représentait un

leurs tombeaux, mais des temples où se célébrait le culte de leurs doubles. On aurait là les types primitifs des temple de millions d'années. D'où la présence de tant de fragments relatifs aux fêtes *sed* dans ces monuments; à cette époque on gravait le souvenir de ces fêtes non sur les murailles du temple, mais sur des palettes de schiste, suspendues en *ex voto* dans les chambres, et qui sont arrivées jusqu'à nous. Je me rallie entièrement à l'opinion si bien exprimée par M. Naville.

1. J. Breasted, *Zur Heb-Shed Frage*, A. Z., XXXIX, p. 85.

2. L'observation a été faite par Lauth, *loc. cit.*, p. 114. Au papyrus d'Orbiney (pl. XIX, l. 6) on lit bien le chiffre trente, quoique certains auteurs aient lu ou traduit *vingt* le chiffre en question (Maspero, *Les contes populaires*, p. 32).

idéal réalisé et, sans doute, quand les circonstance s'y prêtaient, on savait attendre cette coïncidence heureuse pour donner un éclat particulier à la fête *sed*.

V. Puisque la fête *sed* ne se distingue des rites de la « chambre d'adoration » que par une plus grande solennité et une influence plus persistante que le roi en ressent, on peut se demander si le culte royal n'a pas adopté ici encore les formes solennelles du culte des autres êtres divins, les dieux et les morts osiriens.

En ce qui concerne les dieux il faut noter tout d'abord que les textes relatifs au fêtes *sed* les associent toujours à la célébration de la fête. Le concours des dieux est indispensable au roi pour les purifications, le couronnement, l'embrassement d'où il sort divinisé; puis le roi partage avec eux le repas sacré. Aussi est-il naturel d'attribuer aux dieux Amon-Râ et Phtah Totounen, qui président aux panégyries, comme aux Pharaons, le titre de « maîtres des fêtes *sed*[1] ». Ramsès II dira à son père Phtah : « J'ai célébré ta grande fête *sed*[2]; » ailleurs on atteste que tous les rites dont le Pharaon bénéficie à ce moment sont ceux que l'on offre à Râ le premier jour de l'an[3]; ou bien on rappelle que le dieu s'est lui-même assis sur le double trône dans le pavillon de

1. Voir plus haut, p. 257-258. D'après les textes des pyramides, sous l'Ancien Empire, la fête *sed* était essentiellement celle du dieu Toum (*Pépi* II, l. 807. Voir le texte cité plus loin, p. 272, n. 2); au début de l'empire thébain Amon-Râ est le patron de la fête *sed* ; à partir des Ramsès ce rôle semble réservé à Phtah Totounen et aux divinités du Delta, Sokhit, Bastit. On appelle la panégyrie du nom de « la fête *sed* de Phtah Totounen » (cf. Ed. Naville, *The festival Hall*, p. 5 et *T. S. B. A.*, VII, p. 135 et Brugsch, *Thesaurus*, p. 1131).

2. *Le decret de Phtah Totunen*, l. 34.

3. *Abydos*, I, pl. LI, l. 32. Cf. p. 256. Au premier jour de l'an on célébrait en effet une fête à tous les dieux. D'après les tableaux de Dendérah, ce jour-là à l'aube, on portait processionnellement la statue du dieu principal sur la terrasse du temple pour recevoir ses âmes et ses doubles dans l'embrassement des rayons du soleil levant (Mariette, *Dendérah, texte*,

fête, et qu'il a reçu l'insigne [hiéroglyphes] [1] et ceint à plusieurs reprises le bandeau *shed* [2] dont la tête des dieux s'orne comme celles des rois.

Ces allusions des textes ont été récemment confirmées par la découverte de tableaux peints sur un sacrophage actuellement au musée de Berlin, où l'on voit représentée la fête *sed* du dieu Osiris [3]. Le couronnement du dieu par le prêtre *Anmoutef*, en présence des « enfants royaux, » ici les « enfants d'Horus », l'adoration du dieu sur le double trône (fig. 90), et la présentation du repas sacré y sont figurés comme dans les fêtes royales d'Abousir, de Soleb ou de Bubastis. Notons aussi la double course du roi avec la rame et le fléau, la course du roi avec le taureau Hâpi, l'érection des obélisques, toutes scènes relatives à la fondation d'un édifice [4], dont la présence atteste que pour les dieux aussi la fête *sed* était liée à l'inauguration d'un temple. Le costume caractéristique du roi dans la fête *sed* est ici porté par Osiris [5] : enfin tous les rites osiriens étaient, comme il est naturel, répétés

p. 192). Cet embrassement donnait à la statue divine ce que les rites du pavillon donnaient à la personne du roi dans les fêtes *sed*.

1. Temple d'Ombos (De Morgan, I, p. 330) et *Décret de Phtah*, l. 17, 33.

2. Voir *Rituel du culte divin*, p. 131 : le dieu est appelé ici et ailleurs (Grébaut, *Hymnes*, p. 21 « celui qui renouvelle (la fête) du bandeau *seshed* » [hiéroglyphes]) ou « porteur de la double plume, l'orné du bandeau *seshed* [hiéroglyphes] (Grébaut, *loc. cit.*, p. 14-15). Aux textes des pyramides, il est question du bandeau [hiéroglyphes] qui ceint le front de Râ (*Pépi* I, l. 89). Voir p. 89, n. 1.

3. G. Möller, *Das Hb-sd des Osiris nach Sargdarstellungen des neuen Reiches* (Ä. Z., XXXIX, p. 71 sqq., avec figures et 2 planches reproduites ici fig. 90).

4. Cf. p. 140, fig. 35.

5. Ce costume est celui dont est revêtue la célèbre statue d'Osiris du Musée du Caire (cf. Maspero, *Histoire*, I, p. 131).









Fig. 90. — La fête *sed* d'Osiris (d'après G. Möller, *Ä. Z.*, XXXIX, pl. IV et V).

au bénéfice de celui qui les avait reçus le premier au début des âges[1].

Tout mort étant identifié à Osiris, la fête *sed* devait s'adresser



Fig. 91. — Les enseignes divines précédant la momie d'un défunt osirien (Leemans, *Musée de Leyde*, section T, pl. II).

aux défunts comme aux dieux et aux rois. Dès les textes des pyramides on constate en effet que le mort osirien reçoit le bandeau *se shed* avec les rites habituels[2]; les bas-reliefs des stèles[3] et les vignettes des papyrus[4] nous montrent parfois le

1. Dans un hymne à Osiris du papyrus de Hunefer (éd. Budge, p. 75), on dit au dieu « qu'on a donné à son fils Horus la royauté sur terre, on lui a compté le trône de Seb, la dignité excellente de Toumou, en *l'établissant* dans les écritures et dans l'*amit pou* inscrit sur une brique de fer, suivant l'ordre de ton père Phtah Totounen ». Il s'agit ici d'une fête *sed* célébrée pour le compte d'Horus.

2. *Pépi* II, l. 807, texte cité par G. Möller. On dit au défunt : « Les deux portes du ciel s'ouvrent pour toi, Isis te fait la libation *nini*, Nephthys (te dit : Viens) en paix; elles voient leur frère (le défunt) dans la fête de Toum » (). Le texte décrit ensuite la prise de possession par la mort des pays du Sud et du Nord, ses purifications et son couronnement. Il ne peut être question ici que de la fête *sed*.

Le bandeau *seshed* est mentionné comme coiffure du mort dans la pyramide de *Pépi I*, l. 413, *Mirinri*, l. 591) et dans les rituels funéraires publiés par Budge, *The book of the dead*, p. 120, l. 15, 170 l. 6, où le défunt « commande avec son bandeau *seshed* parmi les hommes »; p. 335, l. 7 sqq., le défunt dit : « Je me suis oint du parfum de fête, je me suis ceint du bandeau *seshed*, j'ai mis mon sceptre *ames* dans ma main... ».

3. Louvre *Stèle* C 15 où les enseignes divines défilent en cortège funéraire.

4. Leemans, *Monuments égyptiens du Musée de Leide*, section T, 1, pl. II (voir notre fig. 91) et papyrus funéraire n° 16.

défunt précédé des enseignes divines qui lui font le chemin comme au Pharaon; dans les tombeaux tout mort, qu'il soit de sang royal ou simple particulier, va lui aussi en « royale montée » recevoir l'embrassement et l'insigne des fêtes *sed* des mains de son père Osiris[1]. Ici encore nous constatons l'identité des conditions d'existence imaginées pour tous les êtres honorés du culte osirien, dieux, morts ou rois : engendrés par les dieux, purifiés, couronnés, consacrés par les dieux, ils partagent fraternellement les rites de l'intronisation, de la chambre d'adoration, et des fêtes *sed*.

VI. En dehors de la fête quotidienne du *pa douaït* et des



Fig. 92. — Le mort osirien exécute la « royale montée » vers Osiris. Isis et Nephthys donnent les insignes *sed* (*L. D.*, III, 232).

panégyries espacées des fêtes *sed*, d'autres occasions se présentaient de renouveler le service sacré au profit du roi. On remarquera que ce culte renouvelle toujours les rites du couronnement, et que les jours de fête sont des anniversaires de la naissance du roi ou de son intronisation. Ces fêtes sont inscrites aux calendriers des temples dès l'époque archaïque[2] et se célèbrent le même jour dans toutes les villes de l'Égypte ;

1. Voir la royale montée de Ramsès I, mort, auprès d'Osiris (*L. D.*, III, 123) et celle d'un simple particulier (fig. 92).

2. A. Pellegrini, *Nota sopra un' iscrizione egizia del Museo di Palermo*, pl. I et II. Voir l'excellent commentaire donné par Naville, *Recueil de travaux*, XXI, p. 113 sqq.

elles sont restées en usage jusque sous la période romaine[1].

D'autre part les calendriers des temples mentionnent le culte du roi comme complément indispensable de la plupart des fêtes divines. On conserve au musée de Palerme un bloc de pierre qui porte gravé un calendrier des fêtes auxquelles participent des rois de la période archaïque jusqu'à la V[e] dynastie. A propos de telle ou telle fête de tel ou tel dieu, on voit quels sont les rites célébrés par le roi ou au profit du roi. Par exemple à l'occasion de la fête « naissance d'Anubis », on exécute pour le roi « le couronnement du Sud et du Nord (*souton khâ bàït khâ*), la réunion des deux régions (*sam taouï*) et la procession autour du mur du pavillon de la fête *sed* » (*rer ha ânbou heb sed*) ; ajoutons que le roi « suit les dieux du sam-taouï » (*shes noutirou*). Tous les rites du couronnement sont répétés au complet, y compris la « royale montée au temple » (*souton bes*) tels que nous les énumère l'inscription de Deir-el-Bahari. Parfois on se contente du couronnement du roi du Sud, ou du couronnement du roi du Nord, par exemple pour « tendre le cordeau de fondation d'un temple » pour procéder à « la course du taureau Apis », ou pour « suivre » la barque d'un dieu.

A l'époque classique ces traditions subsistent. Prenons comme exemple la fête célébrée le premier jour de l'an,

1. La pierre de Palerme mentionne la fête de la naissance du roi des dynasties archaïques Khasekhemouï (Ed. Naville, *loc. cit.*, p. 117) les fêtes de *souton khâ*, *bàït khâ*, *rer ha ànbou*, et les panégyries *sed* pour différents rois. Pour l'époque classique, on a de nombreuses mentions des fêtes royales, par exemple au calendrier des temples de Ramsès III à Médinet Habou (Brugsch, *Thesaurus*, p. 364 : fêtes de *souton khâ*, de *neheb ka*, inscription du nom royal par Amon sur les feuilles de l'arbre *àshed*) ; les récits de campagne en Asie mentionnent la célébration des fêtes royales même en pays étranger (Maspero, *Le récit de la campagne de Touthmès III contre Mageddo*, ap. *Études de mythologie*, IV, p. 218, sqq.). A l'époque grecque, les décrets de Canope et de Rosette instituent des fêtes pour Ptolémée III et Ptolémée V les jours anniversaires de la naissance et de l'avènement, au premier jour de l'an, etc. (cf. Beurlier, *De divinis honoribus quos acceperunt Alexander et successores ejus*).

le jour où « l'on donnait la maison à son maître », c'est-à-dire où l'on renouvelait les rites d'inauguration du temple et d'installation du dieu dans sa demeure. A cette occasion le dieu Horus, le prototype divin du Pharaon, le dieu héritier, était honoré d'une panégyrie, *la fête de Neheb ka*[1] [hiéroglyphes] que les textes des calendriers appellent « la fête du couronnement d'Horus d'Edfou, le fils du soleil aimé des hommes » ([hiéroglyphes]). Or le calendrier de Ramsès III à Médinet Habou nous apprend que ce même jour de *Neheb ka* on couronnait à nouveau ([hiéroglyphes]) le Pharaon[2]. Les textes d'Edfou nous ont laissé une description suffisante du cérémonial de ces fêtes. Après une procession suivie par le roi ([hiéroglyphes] « suivre Horus »), on servait le repas funéraire au dieu Horus en l'invitant à la bienveillance vis-à-vis du Pharaon. Puis on procédait au lancer des quatre oiseaux et au tiré des quatre flèches[3] (cf. p. 105) et l'on proclamait que le dieu et le roi avaient pris simultanément la couronne royale. Ainsi, dans la fête de *Neheb ka* comme dans la panégyrie similaire du dieu Min[4] on associait le culte du roi à celui du dieu en renouvelant les rites de l'intronisation[5].

1. Voir sur la fête de *neheb ka* les textes cités par Brugsch, *Thesaurus*, p. 125.

2. Brugsch, *Thesaurus*, p. 364 : [hiéroglyphes].

3. Brugsch, *Drei Festkalender*, p. 12, pl. VII, l. 18-24.

4. Pour le Ramesseum, Champollion, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie*, III, pl. CCIX sqq.; pour Medinet Habou, *L. D.*, III, 212-213. Cf. Daressy, *Guide à Médinet Habou*, p. 121-127.

5. A l'époque grecque, on permit aux particuliers d'élever à domicile un naos pour le culte du Pharaon et d'y célébrer les fêtes mensuelles et annuelles (*Rosette*, l. 13-52). Ce culte privé prit dans l'Égypte grecque

VII. Les honneurs divins rendus au roi subsistaient-ils après sa mort? Le témoignage des monuments est affirmatif. Les temples que chaque roi fondait de son vivant pour le culte des dieux et de sa propre image qui leur était associée, avaient des revenus perpétuels précisément pour continuer à la statue du roi mort le service sacré inauguré pendant sa vie. Les fêtes royales des calendriers que j'ai déjà cités, ceux de la pierre de Palerme et du temple de Médinet Habou, étaient certainement célébrées après la mort des rois fondateurs; on possède d'ailleurs des registres de comptabilité d'offrandes à fournir à des statues royales d'Ousirtasen II et d'Ousirtasen III, qui témoignent d'une persistance effective, après la mort, d'un service sacré[1]. Dans les temples certaines salles ou des édifices entiers restaient consacrés à la divinité de tels ou tels roi : à Semnèh on restaurait sous la XVIII[e] dynastie le culte d'Ousirtasen III (XII[e] dyn.), associé à Amon Doudoun comme patron du temple[2]; à Médinet Habou, Ramsès II était titulaire d'un sanctuaire où l'on adorait son « image divine » enfermée dans la barque sacrée des dieux[3]; dans le même temple on voit figurer aux fêtes du dieu Min « les statues du roi du Sud et du Nord par devant le dieu », et les chants liturgiques s'adressent aux rois défunts comme au roi régnant et à la divinité principale du temple[4]. A plus forte raison peut-on admettre que dans le temple qu'ils avaient construit

un assez grand développement surtout auprès des associations collégiales. Il ne semble pas en usage au temps pharaonique, bien qu'à l'époque thébaine on trouve parfois des représentations du Pharaon dans les tombes privées (par ex. Aménophis III au tombeau de Khâmhâït, Maspero, *Histoire*, II, p. 297).

1. L. Borchardt, *Der zweite Papyrusfund von Kahun* (*A. Z.*, XXXVII, p. 95-96). Cf. G. Foucart, *Revue hist. des Religions*, t. XLIII.

2. *L. D.*, III, 55.

3. Daressy, *Notice explicative des ruines de Medinet Habou*, p. 142.

4. *L. D.*, III, 213. — Cf. Daressy, *Notice*, p. 124. Sont présentes les statues de Ramsès III, le roi vivant, de Set Nekht, Séti II, Minephtah, Ramsès II, Séti I, Ramsès I, Horemheb, Aménophis III.

pour leur fête *sed*, les rois défunts continuaient à être adorés (fig. 93, 94).

Au point de vue humain, tout roi mort devenait un dieu osirien comme tout homme honoré du culte funéraire : aussi chaque Pharaon possédait-il, en outre de son temple de millions d'années où l'on adorait en lui le dieu terrestre, un tombeau

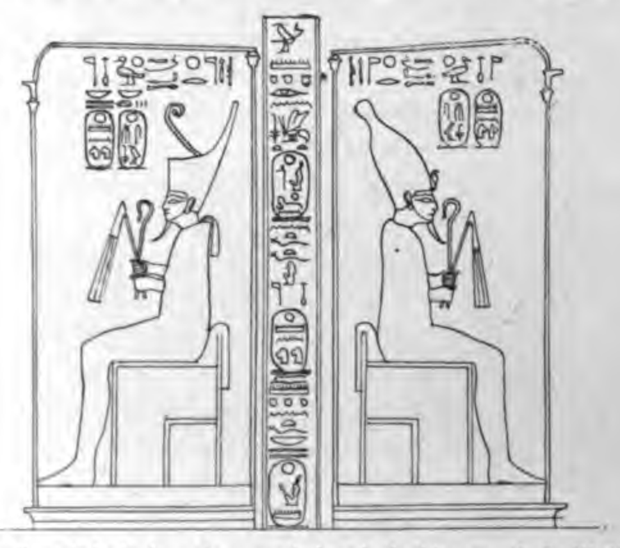


Fig. 93. — Ramsès I adoré, après sa mort, dans le double naos (*L. D.*, III, 151 *b*).

où l'on adressait le culte à son cadavre osirien. Là on donnait au roi défunt le titre divin « Osiris » à la place de celui d'« Horus » qu'il portait de son vivant (fig. 94). On disait d'un roi défunt qu'il « allait au ciel[1] », qu'il « s'éveillait au ciel, comme un dieu en voyant RÂ[2] », qu'il y « renouvelait sa vie[3] » ; et l'on spécifiait « qu'il reposait dans la région d'outre-tombe comme Osiris » tandis que le roi régnant « se lève comme le soleil et siège comme Horus sur le trône de

1. Ce sont les expressions des « Aventures de Sinouhit » et du « Conte des deux frères ». Voir Maspero, *Contes populaires*, p. 31 et 96.
2. *Abydos*, I, pl. VIII, l. 76.
3. *Abydos*, I, pl. VII, l. 63 et pl. VIII, l. 78.

Toum[1] ». En fait le roi mort, qui ne rend plus aux dieux le service divin dont la charge constitue vraiment la dignité royale, n'est pas, dans l'autre monde, d'une condition supérieure à celle du commun des mortels. Son tombeau ne se distingue que par des proportions gigantesques des autres tombes humaines; sa momie reçoit les mêmes bandelettes, les mêmes amulettes; on lui ouvre la bouche et les yeux, on lui rend son âme et son ombre, on lui sert le repas funéraire comme au plus humble de ses anciens sujets, avec les mêmes gestes et les mêmes formules[2]. Le roi défunt n'échappe pas non plus aux vicissitudes qui menacent tout mort parmi les hommes; lui aussi doit connaître les stratagèmes sacrés pour trouver la route des paradis[3], lui aussi doit prendre passage sur la barque de Râ pour combattre les dieux ennemis du soleil[4]; lui aussi doit passer des conventions avec les prêtres pour avoir sa table sûrement servie dans l'autre monde[5].

Le roi mort redevient donc, dans une certaine mesure, un homme; mais n'oublions pas que cet homme défunt est consacré dieu par les rites funéraires qui sont identiques à ceux qui font du Pharaon un dieu pendant la vie. Ce retour à la condition mortelle pendant la vie d'outre-tombe ne pouvait que donner un caractère religieux plus complet à la personnalité du Pharaon. Le roi épuisait, en son existence, toutes les conceptions possibles du divin que s'étaient formées les Égyptiens : dieu surhumain par la naissance et par la charge

1. L'opposition est bien marquée, dans ce texte, entre le roi régnant et le roi mort; il s'agit de Ramsès II s'adressant à son père Séti I (*Abydos*, I, pl. VIII, l. 77. Cf. Maspero, *La grande inscription d'Abydos*, p. 50-51).
2. Les textes des Pyramides royales de la VIe dynastie et des hypogées thébains sont identiques à ceux qui se trouvent aux tombeaux des simples particuliers.
3. A Médinet Habou, Ramsès III navigue dans les champs d'Ialou (Daressy, *Notice*, p. 152-153).
4. Le « livre de ce qu'il y a dans l'Hadès » est gravé dans les tombes royales. Cf. E. Lefébure, *Le tombeau de Séti I*.
5. Par exemple inscription de Thoutmès II, *R. I. H.*, p. XIX.

royale, il devenait aussi l'homme divinisé après le trépas. Ainsi se résumait en lui tout ce que l'on savait de la divinité.

VIII. Il résulte de l'étude des formes du culte royal que tout Pharaon était adoré : 1° le jour de son intronisation réelle; 2° chaque jour dans tous les temples avant toute célébration des rites du culte divin, dans le lieu appelé *pa douaït*; 3° aux panégyries solennelles des fêtes *sed*, dans un temple construit spécialement au nom du roi régnant; 4° dans des fêtes spéciales, telles que celles de *souton khâ, bâït khâ*, de *neheb ka*, où l'on renouvelait plusieurs fois par an les rites d'intronisation; 5° après la mort, dans les temples fondés de son vivant à son nom divin. Enfin, dans le tombeau où reposait sa dépouille mortelle, le roi recevait le culte ordinaire des morts osiriens. Ce culte sous ses différentes formes s'adressait soit au roi présent et paraissant en personne dans le *pa douaït* et dans la salle des fêtes *sed*, soit aux statues du roi résidant à demeure dans le *pa douaït* et dans les « temples de millions d'années ».

Nous concluons que depuis le jour de son intronisation le Pharaon recevait quotidiennement le culte divin. Or, on a admis généralement jusqu'ici que « les Égyptiens, dans la période ancienne de leur histoire, ne poussaient pas jusqu'à ses dernières conséquences l'idée de la divinité du Pharaon » et « qu'on ne lui vouait ni temple ni offrandes tant qu'il était parmi les vivants[1] ». Ce serait une innovation du Nouvel Empire thébain que d'avoir dédié des sanctuaires à l' « image vivante du roi » comme Aménophis l'a fait à Soleb. Encore observait-on que — pareils à Auguste qui refusa à Rome les honneurs divins acceptés par lui dans les provinces — les Pharaons n'autorisaient le culte de leur personne qu'en pays

1. Erman, *Ægypten*, p. 93, qui cite Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums*.

conquis, en Nubie (Semneh, Soleb, Sarrah) ou en Syrie (Tounipa)[1].

Cette théorie a déjà été, à juste titre, combattue par M. Maspero : il a fait observer que dès l'Ancien Empire « plus d'un fonctionnaire s'intitula, tantôt du vivant de son maître, tantôt peu après sa mort, *prophète de l'Horus qui vit dans le palais, prophète de Sondi, prophète de Khéops, prophète de Khéops, de Mykérinos, d'Ousirkaf*, ou d'autres souverains[2] ». On sait aussi que Thoutmès III vivant fit transporter sa propre statue de « millions d'années » au temple de Phtah, à Thèbes, pour y recevoir un culte dûment réglementé[3]. A côté de ces faits probants si l'on admet : 1° que les rites d'intronisation sont un véritable culte ; 2° que par les rites du *pa douaït* le roi est divinisé et adoré chaque jour dans tous les temples avant tout service divin ; 3° que les rites des fêtes *sed* sont semblables à ceux de l'intronisation et du *pa douaït*, — ce que j'ai essayé d'établir ici — on conviendra que le roi devenait un dieu du jour où il prenait la couronne, et cela depuis la période archaïque jusqu'aux derniers temps de la civilisation égyptienne.

Mais la divinité du roi a un caractère tout spécial ; nous avons dit déjà que les Égyptiens adoraient en Pharaon non point l'homme plus fort, mieux né, plus riche que les autres, mais le fils des dieux et leur prêtre, qui sert d'intermédiaire entre les hommes et les dieux. De ce prêtre dépendait le culte des dieux et des morts[4]. Ce culte ayant conservé les

1. Ousirtasen III à Semneh (*L. D.*, III, 55) ; Aménophis III à Soleb (*L. D.*, III, 83-88 ; Ramsès II à Sarrah (*Recueil*, t. XVII, p. 163) ; Thoutmès III à Tounipa (cf. Maspero, *Histoire*, II, p. 271).

2. Maspero, *Histoire*, I, p. 266, n. 1.

3. Maspero, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1900, p. 113 sqq.

4. Quand, par suite d'une invasion étrangère victorieuse, le roi d'Égypte n'est plus le fils des dieux, le culte divin laissé aux soins des simples mortels, tombe en décadence. D'après le Papyrus Sallier I, le roi Hyksos Apopi aurait abandonné le culte de Râ pour celui de Soutek-

rites de la religion des ancêtres, il fallait que le roi pour le célébrer fût de même race que les dieux et les morts osiriens, d'où la théorie de la naissance divine du Pharaon. Il fallait encore que le roi reçût chaque jour un renouvellement du fluide de vie pour le transmettre aux dieux et aux morts : d'où la divinisation quotidienne du roi dans le *pa douaït* et les rites plus solennels des fêtes *sed*. Le roi n'est dieu et ne dispose du fluide de vie que pour en faire chaque jour le don à ses pères les dieux et les morts : la charge du culte des ancêtres divins, qui lui est confiée, explique toute la divinité du Pharaon[1].



Fig. 94. — « L'Osiris Ramsès I. » (*L. D.*, III, 151).

hou, dont le Thébain Soqnounri prit la charge en tant qu'héritier des souverains indigènes (Maspero, *Les contes populaires*, p. 279, 283). Au début de la XX[e] dynastie, il n'y eut plus de Pharaon sur le trône, un Syrien nommé Arisou fut le chef des hordes qui avaient envahi l'Égypte : « en ces années de néant... chacun pillait le bien d'autrui et comme il en était des dieux ainsi que des hommes, il n'y avait plus d'offrandes faites dans les temples » (*Grand papyrus Harris*, pl. 75, l. 4-6).

1. La plupart des figures citées au cours des chapitres VII et VIII comportent des légendes hiéroglyphiques qui n'ont pu être interprétées complètement dans le texte. On en trouvera la traduction à l'Appendice.

CHAPITRE IX

Caractère sacré de la personne du Pharaon.

I. Insignes divins du roi : les couronnes solaires. — II. Les sceptres divins. — III. Le roi, dieu bienfaisant et destructeur; la voix créatrice et l'uræus. — IV. Entretiens du roi avec les dieux. — V. Littérature officielle en l'honneur du roi-dieu : décrets des dieux, hymnes, livres magiques.

I. La divinité du roi, dont j'ai essayé de définir le caractère intime, s'affirmait aux yeux par des signes extérieurs dont le sens symbolique, très clair pour les Égyptiens, mais quelque peu obscur pour nous, demande une analyse détaillée.

Le costume du roi n'offre pas de caractère particulier. Un jupon, court ou long, parfois un long manteau flottant d'étoffe transparente, ceint ses reins ou tombe de ses épaules. Rien ne les distingue que la finesse du tissu; c'est de l'étoffe dite « royale » réservée, à l'origine, aux dieux, aux morts divinisés et au Pharaon [1]. Une queue, probablement de chacal, pend au bas des reins, attachée à une ceinture : l'insigne remplace la peau entière de l'animal, dont on pensait revêtir la force ou les vertus en s'en couvrant [2]. Une barbe postiche, carrée du bout, tombait toute raide sur la poitrine en prolongeant la saillie du menton. Les pieds, protégés par des

1. Les « étoffes royales » sont mentionnées par exemple au Pap. de Berlin, n° 1, où le roi les donne à Sinouhit pour s'en servir pendant la vie et après la mort (cf. Maspero, *Contes populaires*, p. 127).

2. Voir *Rituel du culte divin*, p. 45.

scandales recourbées, restaient nus quand Pharaon entrait au temple pour le service sacré.

Tout l'intérêt symbolique se concentre dans la coiffure [1] et dans les sceptres du roi. Pour les dieux comme pour les rois, qui empruntent aux dieux leurs couronnes, « la coiffure était la pièce principale du vêtement » et l'on n'oubliait jamais d'en parer les statues royales ou divines. « Le sphinx des Pyramides a encore au sommet de la tête une cavité où pénétraient les cartonnages emblématiques figurant le diadème; les statues élevées en avant des temples portent souvent un récipient semblable, et les grands éperviers de granit qui gisent au pied des pylones d'Edfou, ont le sinciput disposé pour recevoir des coiffures mobiles ». Aussi lors du service sacré, les statues divines, qui recevaient le culte, changent-elles à chaque moment de couronnes, et le roi, qui célèbre le culte, varie aussi à chaque instant la signification du symbole qui décore sa tête. Etudier ici toute la série des couronnes royales, serait chose fastidieuse et d'ailleurs presque impossible, tant les combinaisons sont nombreuses et variées. Il me suffira de déterminer la signification de la couronne principale, le *Pschent* et des insignes qui lui sont le plus fréquemment associés.

Le Pschent est une combinaison de la couronne blanche et de la couronne rouge . De Rochemonteix a émis l'idée que la couronne blanche « est le contour linéaire » d'une couronne divine, appelée *atef* [2]. « L'élément principal (en) est un faisceau de lotus ou de papyrus reliés par les deux extrémités. » Cet emblème qui symbolise les

1. Les couronnes divines et royales ont été étudiées dans le plus grand détail par De Rochemonteix, *Œuvres*, I, p. 213 sqq., à qui j'emprunte ce qui est mis entre guillemets.

2. Le roi en est coiffé sur la fig. 36. p. 157. L'hiéroglyphe cité dans le texte reproduit trois fois la couronne *atef*.

idées de reverdissement et de renaissance perpétuelle, cache en son centre un disque solaire, tandis qu'au sommet des tiges un autre disque monte à demi des fleurs entr'ouvertes; une des légendes solaires conte comment Horus, le soleil levant, surgit au matin du calice d'un lotus, qui, la nuit, l'a tenu à couvert en refermant ses pétales[1]. Le faisceau « avec ou sans les deux disques qui figurent les deux époques du mystère des renaissances » coiffe le front du roi, qui, avant chaque service sacré, renaît à la vie divine et « se lève » comme le soleil[2]. L'explication proposée par de Rochemonteix me semble conforme aux spéculations de la théologie égyptienne. Mais la couronne blanche, avant d'être assimilée par les théologiens au faisceau de lotus du diadème *atef*, n'était sans doute qu'un de ces bonnets en forme de cône ou de mitre dont l'usage est persistant, à toutes les époques, dans les pays d'Orient.

La couronne rouge, d'après les exemples réunis par Rochemonteix, serait un assemblage d'hiéroglyphes déformés ensuite par le dessin. La coiffe serait un vase ▽, la tige recourbée serait une pousse de végétation, la tige droite serait l'idéogramme de la terre : au total le roi mettrait sur sa tête le récipient où la terre se mêle à l'eau, pour donner naissance à la végétation[3], symbole de la vie universelle[4]. Ces idées n'étaient sans doute pas étrangères aux théoriciens de la symbolique égyptienne. Cependant si j'admets que l'on peut reconnaître le vase ▽ symbole du principe humide, et la terre, représentant du principe solide, dans la couronne, je croirais plutôt que le signe

1. Voir à ce sujet Maspero, *Histoire*, I, p. 136.
2. De Rochemonteix, *Œuvres*, I, p. 218 et 222 et pl. II, n° 26.
3. C'est ce qui se passe aussi au moment de la réunion du ciel et de la terre, pour le couronnement du roi (*sam taoui*). Cf. fig. 17, p. 95.
4. De Rochemonteix, I, p. 222.

𓎛 représente, comme l'a démontré M. Soldi[1] une « projection du disque solaire, une flamme en spirale » qui vient féconder l'union des germes solides et liquides. Cette flamme en spirale se retrouve sur les monuments archaïques de toutes les civilisations : les scarabées égyptiens la représentent parfois issue du soleil[2], ou bien elle tombe du triangle lumineux, symbole du rayon solaire, qui coiffe les obélisques ou surmonte les sanctuaires caractéristiques du dieu Min[3].

On peut diverger d'opinion sur le sens précis de tel ou tel des insignes divins ou royaux, mais il faut admettre pour les époques où la symbolique égyptienne est pleinement constituée, la conclusion générale proposée par de Rochemonteix. En combinant les figures du disque solaire, des plantes, de l'eau, de la terre, les couronnes royales et divines expriment symboliquement l'idée de la fécondation de l'univers par l'action du soleil perpétuellement renaissant[4]. Le roi, muni de ces insignes, apparaît semblable au soleil et doué des mêmes vertus.

Au pschent pouvaient s'ajouter soit isolément, soit à la fois divers attributs qui ont la même signification. D'abord les deux plumes d'autruche 𓆄. Elles symbolisent le dieu *Shou* c'est-à-dire « la lumière *vibrante*, le rayon victorieux dissipant les ténèbres »[5]; aussi les monuments nous montrent-ils parfois le rayon solaire sous forme de 𓆄 tombant du ciel et caressant la pointe des obélisques[6]. D'après textes sacrés, les plumes symbolisent les deux yeux de la face céleste[7], sources de toute lumière; elles ont le pouvoir qu'a la lumière,

1. E. Soldi, *La langue sacrée*, I, p. 179 sqq.
2. E. Soldi, I, p. 415, fig. 238, 2.
3. *L. D.*, III, 191; cf. *Louvre*, stèle C 8.
4. De Rochemonteix, *Œuvres*, I, p. 223, n. 2.
5. De Rochemonteix, I, p. 218.
6. *L. D.*, II, 22 c.
7. *Todtenbuch*, ch. XVII, l. 11. Cf. *Rituel du culte divin*, p. 47.

de rendre visibles, réelles, *vraies* les choses. « En avançant de plus en plus dans le symbolisme, ce qui est lumière étant morale, vérité, justice »[1], la plume d'autruche est devenue l'emblème de la déesse Mâït, qui personnifie la science divine, la réalité des êtres et des idées, le sens vrai, juste et élevé des choses divines et humaines. Le Pharaon, maître des deux Yeux célestes, devient le dispensateur de toutes choses (*nib àr khetou*).

De la base de la couronne, partent horizontalement deux cornes de bélier; emblèmes ordinaires du dieu Khnoumou, le modeleur des hommes et des dieux, « elles rappellent l'énergie fécondatrice, ou, comme les ailes attachées au disque solaire, la lumière qui inonde le Midi et le Nord »[2]. Ce symbole abonde sur les monuments archaïques de tous les peuples : il signifie là, comme en Égypte, « l'énergie conductrice »[3] de la lumière bienfaisante ou terrible qui lance la vie ou la mort. Le Pharaon ou le dieu coiffé de cornes solaires, est « le seigneur des ardeurs dévorantes, le maître des terreurs » (*nib shefitou*).

Enfin la coiffure du Pharaon, quelle qu'elle soit, perruque, voile, casque, couronne *atef, pschent*, est toujours complétée par l'uræus sacrée qui entoure la tête de sa queue (*sed*) comme d'un bandeau royal[4]. La signification de cet insigne nous est fournie par les nombreuses figures où l'uræus entoure le disque solaire, parfois dédoublée et coiffée des deux couronnes : la tête du Pharon est la face divine du soleil que l'uræus enserre de ses nœuds[5]. Pourquoi entre tous

1. De Rochemonteix, *Œuvres*, I, p. 218.
2. De Rochemonteix, *Œuvres*, I, p. 219.
3. E. Soldi, *La langue sacrée*, I, p. 474.
4. Voir sur ce sujet ce qui a été dit plus haut, p. 89.
5. Cf. De Rochemonteix, *Œuvres*, I, p. 220.

les animaux l'uræus a-t-elle été choisie comme gardienne vigilante de la face divine ou royale? C'est sans doute à cause du venin foudroyant du serpent, que les Égyptiens comparaient à la flamme[1], cette force à la fois dévorante ou bienfaisante, qui donne la vie ou la mort. L'uræus jette la flamme par la bouche : selon qu'elle est irritée ou bienveillante, cette flamme est le lait ardent dont se nourrissent les dieux, les morts divinisés et les rois[2]; ou bien elle frappe comme la foudre et dévore les ennemis du roi et des dieux[3]. L'uræus doit à ces pouvoirs surnaturels son nom et son rôle de « grande incantatrice » [hiéroglyphes] *ourrit hiqaou*. Raidie en forme de baguette magique, elle ouvre la bouche et les yeux des morts et des dieux pour leur rendre la vie : elle communique toute sa puissance aux couronnes divines et royales; aussi appelle-t-on celles-ci de son nom « *ourrit hiqaou* ». Dans les régions d'outre-tombe les défunts divinisés peuvent rencontrer, vivant dans le domaine de la onzième heure de la nuit, deux uræus gigantesques : elles portent sur le dos, l'une la couronne blanche d'où sortent deux têtes, l'autre la couronne rouge avec une tête apparente ; tour à tour ces têtes sortent des couronnes ou s'y dissimulent, signes de la vie réelle dont l'uræus magicienne anime les couronnes[4]. On appelait l'uræus « la régente de la terre[5] » : c'est elle qui, de tous les insignes royaux,

1. Voir la légende de Râ piqué par un serpent, *ap.* Maspero, *Histoire*, I, p. 163-166. D'après Hérodote (III, 16, 2) les Égyptiens croyaient que la flamme était un animal dévorateur. Un des noms égyptiens de la flamme est *àmit* « la mangeuse » (Brugsch, *Wörtb.*, p. 79).

2. L'uræus allaite le mort divinisé (*Pyr. de Pépi I*, l. 286-288).

3. Voir p. 307.

4. Voir les figures dans E. Lefébure, *Le tombeau de Séti I*, partie II, pl. XXV; cf. Maspero, *Études de mythologie*, II, p. 134.

5. Maspero, *Contes populaires*, p. 110 et 118 (Pap. de Berlin, I, l. 166). En arrivant en présence du roi, on rendait l'hommage à l'uræus « régente de la terre qui est dans son palais » [hiéroglyphes];

exprimait la force du dieu solaire dans son rôle le plus actif et sa puissance la plus redoutable.

Tous les attributs des couronnes royales, plumes, cornes, et les couronnes elles-mêmes, sont doubles, car le roi, comme le soleil, règne dans le Sud et le Nord. Chacune des deux couronnes fut assimilée à une divinité prépondérante dans chacune des deux régions. La couronne du Sud fut la déesse Vautour d'El Kab, *Nekhabit* [hiéroglyphe], la couronne du Nord la déesse Uræus de Bouto *Ouazit* [hiéroglyphe] [1]; Pharaon s'identifie à elles par le titre « seigneur des deux couronnes » [hiéroglyphe] qui entre dans le protocole. Les deux divinités ont apporté aux couronnes qui les symbolisent leurs vertus personnelles. Nekhabit savait tout particulièrement protéger les dieux et les morts de ses deux ailes éployées; Ouazit est la déesse du rajeunissement perpétuel, car son nom dérive de la racine *ouaz* « reverdir, rajeunir ». Sous les insignes [hiéroglyphe] se cachent deux puissantes déesses, qui s'unissent corporellement au roi, et qui « se posent » pour faire bonne garde, chacune à sa manière, sur la personne même du Pharaon [2]. Aussi ne s'étonnera-t-on point que dans les salles du temple réservées au culte royal, les offrandes soient adressées « à la couronne *ourrit* [hiéroglyphe], à la couronne *atef* [hiéroglyphe]

de même quand le roi pénétrait dans le sanctuaire des dieux il adorait l'uræus; on avait les mêmes égards pour le mort divinisé, coiffé lui aussi des couronnes à uræus (voir *Rituel du culte divin*, p. 233). — La fête du couronnement d'Horus au premier de l'an, s'appelait « fête de l'uræus Neheb ka » (cf. p. 275); cette uræus avait un temple à Héracléopolis, à l'époque Saïte (Pierret, *Inscriptions du Louvre*, I, p. 16, A. 88).

1. Sur ces deux déesses, voir Brusgch, *Religion und mythologie*, p. 314 et 321 sqq.

2. Ce sont les propres expressions de la stèle d'Antef à Koptos (Petrie, pl. VIII).

[hiéroglyphes], aux deux plumes [hiéroglyphes], à l'uræus qui est sur la tête du roi » [hiéroglyphes], aussi bien qu'au roi lui-même [1].

II. Après les couronnes, les sceptres sont les insignes les plus caractérisques de la royauté. Comme les dieux et les morts divinisés le roi tient en mains le croc [hiéroglyphe], la massue de pierre blanche [hiéroglyphe], le sceptre [hiéroglyphe], le fouet [hiéroglyphe], et des bâtons [hiéroglyphe] de formes variées. Chacun de ses insignes a une valeur particulière et rappelle l'origine divine du Pharaon.

Le croc [hiéroglyphe] qui sert à former le mot [hiéroglyphes] *hiq* « gouverner, régner », n'est que le bâton recourbé dont se servaient aux champs les bergers et qui est devenu progressivement l'insigne des « pasteurs des peuples ». On le voit aux mains d'Osiris d'une façon constante, sans qu'on puisse déterminer s'il a une valeur mystique en dehors de son sens propre d'insigne de commandement.

La massue de pierre blanche [hiéroglyphe] est l'arme de jet (*outou* « lancer ») des vieux âges, dont on a retrouvé des exemplaires sculptés dans les dépôts de fondation du temple archaïque d'Hiérakonpolis. C'est avec cette massue que le roi assomme les victimes du sacrifice et les prisonniers de guerre immolés au dieu [2], ou donne le « coup » consécrateur [3] qui change les offrandes humaines en aliments dignes d'un dieu. Par suite d'un jeu de mots, l'arme [hiéroglyphe] symbolise aussi l'idée de « lancer, d'émettre

1. *Abydos*, I, pl. 27. Thot, au moment de faire le *souton di hotpou* à Séti I, commence par présenter les offrandes ([hiéroglyphe]) aux couronnes, avant de nommer le roi en personne.

2. *L. D.*, II, 2, 39, 116. Cf. Maspero, *Histoire*, I, p. 60, n. 3.

3. Voir par ex. Naville, *Deir el Bahari*, I, pl. XIV et XXIV. Le rôle de la massue [hiéroglyphe] est analogue, en cette circonstance, à celui du casse-tête [hiéroglyphe].

des paroles » ([hiéroglyphes]), ou de donner des ordres écrits ([hiéroglyphes] décret), de proférer les mots divins qui créent à nouveau les êtres et les choses. Les dieux avaient créé l'univers par l'œil et par la voix[1], c'est-à-dire par l'émission des ondes lumineuses et des ondes sonores; paroles et rayons célestes tombaient sur cette terre comme des traits [hiéroglyphes] *medou*[2]. Ces armes divines, créatrices des êtres et des choses, le roi les tenait symboliquement quand il maniait la massue [hiéroglyphe] ou les lances [hiéroglyphe] qu'on lui voit en mains pour la consécration des sanctuaires et l'octroi des offrandes aux dieux[3].

Le sceptre [hiéroglyphe] était aussi une arme divine. A l'époque classique c'est un insigne composé d'un bâton, fourchu à l'extrémité inférieure, et terminé à l'extrémité supérieuree par la tête stylisée d'un animal où l'on a reconnu soit le coucoupha soit la gerboise, soit la huppe[4]. Des variantes de détail dans

1. Voir à ce sujet, *Rituel du culte divin*. p. 151, 154.

2. Le mot [hiéroglyphes] « paroles » a le sens d' « armes de jet » dans un texte de *Pépi* I, l. 342 où il est en parallélisme avec le mot [hiéroglyphes] déterminé par l'arc, la flèche, la hache d'armes. — Dans toutes les langues on dit encore que la parole est une arme, une lance.

3. En particulier dans la course de fondation, et l'inauguration des sanctuaires comme à Soleb où la massue sert à frapper douze fois la porte du naos (fig. 32, 89). Voir une représentation du roi armé de la lance (qui échange ici avec le sceptre [hiéroglyphe] autre arme solaire), pour entrer au sanctuaire, dans *Abydos*, I, pl. 30 *a* et *b*. — On donne aussi aux dieux la lance et la massue [hiéroglyphe] (voir notre fig. 83, p. 251, où est représenté le roi divinisé).

4. Les sceptres *zâmit* [hiéroglyphe] et *ouas* [hiéroglyphe] ont été l'objet d'une excellente monographie de M. Wiedemann (*Recueil de travaux*, XVIII, p. 127-132).

la représentation de l'insigne permettent de distinguer deux séries de sceptres : le 𓌀 tout simple s'appelait 𓌀 *zâmit*, dont l'équivalent copte signifie « vis, robur ». Combiné avec la plume solaire et la spirale lumineuse 𓌂, l'insigne se lit 𓌂 *ouas* « force. puissance ». De ces étymologies, on peut déduire déjà que le sceptre 𓌀 garantit à son porteur la force et l'autorité.

On peut serrer de plus près le sens primitif si l'on considère la forme du sceptre dans les textes des pyramides de la VI[e] dynastie : la hampe du signe 𓌂 représente une ligne zigzaguée, coiffée de la plume solaire et terminée par deux pointes aiguës. On ne saurait y voir qu'une figuration de l'éclair. Le mot entier se lit *zeserit*, ou *serit*, et il évoque à la fois les idées de « trait, flèche, lance » et de « hauteur dans le ciel[1] ». Au sceptre s'ajoutent soit l'œil 𓂀[2], soit la plume solaire 𓆄, soit la bandelette ou spirale lumineuse 𓍢, qui sont, nous l'avons vu, des emblèmes ayant une significa-

C'est M. Wiedemann qui voit dans la tête du sceptre la figure de la huppe. L'auteur ne parle pas du sceptre zigzagué *zeserit*, tout en notant que « sur les cercueils de Mentu-hetep et de Sebek-àa du Moyen Empire, les bouts supérieurs et inférieurs (des deux types de sceptres) sont identiques, mais le bâton qui les réunit consiste une fois dans une ligne droite, une fois dans une ligne ondoyante »; quant à l'adjonction au sceptre « de la plume et du bandeau », M. Wiedemann les note « sans qu'on puisse éclaircir le sens de l'addition de ce dernier signe ».

1. Voir ce qui a été dit au chap. II, p. 42-43 et *Rituel du culte divin*, p. 160.

2. *Sarg des Sebk-o*, publié par G. Steindorff, pl. II. On a retrouvé plusieurs sceptres zigzagués dans le tombeau du roi Aoutouâb Rî à Dahchour (De Morgan, I, p. 96-97); voir aussi un tableau de Louxor, reproduit p. 157, fig. 36.

Le sceptre zigzagué rappelle aussi l'uræus 𓆗 qu'on voit aux mains des dieux, par exemple fig. 90, p. 271.

tion symbolique. La transformation du trait supérieur en tête d'animal me semble être relativement tardive, et entraînée peut-être par l'adjonction de l'œil à la tête du signe, qui s'anime ainsi à la façon d'une tête vivante. On comprendra aisément qu'on ait attaché le sens de « force, vigueur » (*zâmit*, *ouas*) à un signe représentant l'éclair ou la foudre tombant du ciel. De là aussi l'explication de certains emplois du sceptre. Les tableaux des temples nous montrent fréquemment le ciel soutenu par deux sceptres comme par les traits de foudre[1] (qui servent aussi d'étais au firmament, cf. p. 44). Souvent les plateaux chargés d'offrandes, que les dieux Nils apportent dans les temples, sont traversés du sceptre [2], qui rappelle peut-être que la foudre, « voix du ciel » crée ces offrandes. Parfois, enfin, les dieux et les rois se tendent réciproquement le sceptre d'où sort la vie comme pour l'échange du fluide vital[3]. Arme tour à tour destructrice ou créatrice, la foudre sous la forme de l'insigne met toute sa puissance au service des mains du roi.

Le « fouet » *nekhekh* qui avec le crochet est un des insignes les plus caractéristiques des dieux osiriens, symbolise l'idée matérielle de « lancer la lumière » et l'idée morale de « protection[4] ». Le dieu générateur Min émet la lumière et la vie en élevant dans l'air cet ins-

1. Cf. Wiedemann, ap. *Recueil*, XVIII, p. 129, n. 1. On en trouvera un exemple dès le temps du roi archaïque Khâsekhemouï à Hiéraconpolis (Quibell, I, pl. II; cf. *Deir el Bahari*, I, pl. XII).

2. Mariette, *Mastabas*, p. 377 (Ve dyn.); *L. D.*, II, 114 *g* (VIe dyn.); Petrie, *Koptos*, pl. XI, Gayet, *Louxor*, pl. II-VI, etc.

3. Petrie, *Koptos*, pl. X, 2; *Deir el Bahari*, I, pl. IX; *Abydos*, I, pl. 21, 23, 26, etc. Cf. notre fig. 48, p. 170.

4. Voir à ce sujet le commentaire de Maspero à une phrase de *Pépi II* (l. 664). Pour le *nekhekh*, voir nos fig. 66, 69, 71, 73, 74, 78, etc.

trument. A l'origine le *nekhekh* était un fouet, ou plutôt un fléau. Le battant mobile se terminait par des baguettes en bois rigide ou des lanières de cuir (cf. fig. 66, 73). On fit bientôt de ce fléau d'armes un insigne stylisé, où le battant laissa tomber, enfilés comme des pièces de verroterie, des triangles lumineux et des traits qui évoquaient les idées attachées aux autres armes divines. Dès lors l'objet semble rigide entre les mains du roi et rappelle comme forme générale le triangle *hopit*[1] : il devient un « lance-rayons » magique, ou une sorte de crécelle dont le bruit doit détourner les mauvais esprits[2].

Il y aurait à citer encore beaucoup d'autres insignes « solaires » qui contribuent à caractériser graphiquement la divinité du Pharaon, entre autres le casse-tête *kherp* ou *skhem* que le roi lève sur les victimes ou les offrandes pour les tuer et les consacrer du même « coup ». Je n'analyserai plus qu'un signe fort important qui s'inscrit d'ordinaire dans la base du trône des dieux et des rois, le *sam*. M. Soldi a fort ingénieusement démontré que ce signe est analogue au support intérieur qui soutient le trône royal ou divin dans les hiéroglyphes chaldéens et chinois et dans de nombreux bas-reliefs assyriens et hindous[3]. On sait que chez nombre de nations orientales il y a un véritable culte du trône royal ou divin; en Égypte l'importance exceptionnelle que les textes religieux attachent au siège *àsit*, à l'escalier *red*,

1. Petrie, *Koptos*, pl. IX et VI où l'on pourra comparer les deux signes.

2. Voir un bel exemple d'un *nekhekh*, retrouvé au tombeau d'Aoutou àb Rî par De Morgan (*Dahchour*, I, pl. 39 et p. 114.) Les triangles sont en cornaline et en émail, les traits en bois peint en jaune. Sur ces triangles lumineux, cf. Brugsch, *Religion und mythologie*, p. 255-256. Pour d'autres exemples du *nekhekh* cf. *L. D.*, III, 77; *Abydos*, I, pl. 38 *c*; Maspero, *Histoire*, I, p. 271.

3. E. Soldi, *La langue sacrée*, S, p. 99 sqq.

aux pavillons *zadou* ou *sed* qui renferment le siège royal, le fait que ce mot équivaut à « sanctuaire[1] », montrent bien que le trône avait aussi un caractère divin. Or le siège royal ou divin repose sur le signe ; autour de celui-ci les dieux lient les plantes caractéristiques des deux Égyptes, le lotus et le papyrus pour le rite qui « réunit les deux régions », ou « le ciel à la terre[2] »; souvent des prisonniers de guerre étrangers sont liés par les cordes qui assemblent les plantes[3]. Cet hiéroglyphe , très analogue de forme au signe *nofir*[4] (les rayons solaires, « beauté » de l'astre) ou à l'hiéroglyphe *khrôou* (la « voix », émission sortie de la bouche des dieux), semble représenter aussi un de ces « traits » dont on dit qu'ils soutiennent le ciel comme des piliers. Peut-être doit-on reconnaître dans ce « trait » qui unit le ciel et la terre, qui rassemble les pays, dompte et capture les

1. Ed. Naville, *The festival Hall*, pl. II, 8; cf. p. 242.
2. Par exemple, *L. D.*, III, 77, Maspero, *Histoire*, I, p. 271.
3. Parfois le roi s'agenouille sur le *sam* (*L. D.*, III, 222, c). Le *sam* est ici un plateau analogue à celui qui supporte le *serekh* du nom de double d'Aménophis III dans certains tableaux de Louxor (*Gayet*, pl. IX, X, XI; cf. notre fig. 36, p. 157). Là on voit que le signe peut s'animer, avoir des bras, comme le signe par exemple (*ibid.*, pl. VIII, fig. 47) et poser sur terre non par la pointe d'une lance mais par l'anneau solaire .
4. Le signe dans lequel on voit un luth, me semble être à l'origine, comme *khrôou* un instrument de navigation, rame, gaffe, épieu, qui a sa première forme dans le signe . Voir à ce sujet la vignette du *Todtenbuch*, ch. CXLVIII, et les figures du tombeau d'Aba (*Mission du Caire*, V, p. 641, pl. VII).

ennemis du roi et des dieux, une des formes de l'arme solaire par excellence, la foudre tombant du ciel.

On ne se contentait pas de couvrir la personne du roi de ces insignes qui attestaient son origine divine. Les palais qu'il habitait, les parties du temple qui lui étaient réservées, les barques sacrées où reposait son image, étaient décorées des mêmes attributs : couronnes et uræus en frise des naos ou des édifices, signes de la vie, de la force, de la stabilité, sceptres fulgurants, plumes solaires, chasse-mouches à l'image du soleil levant (𓈍), tel était le décor obligé[1] de tout endroit où le roi était appelé par les devoirs de sa charge (cf. fig. 85).

Sans doute tous les insignes dont le roi couvrait sa personne, couronnes, sceptres, armes, phylactères, n'étaient à l'origine que de vulgaires parures appropriées à la toilette humaine ou de simples armes défensives ou offensives. Mais dès les premiers temps qui nous soient connus, la symbolique solaire à mis son empreinte sur tout ce qui touche au Pharaon : ce n'est plus la coiffure de roseaux tressés ou le bonnet d'étoffe qu'il met sur sa tête, c'est, au sens astronomique, la « couronne solaire » (𓈍), le soleil irradiant ses rayons; ce qu'il a en mains, ce n'est plus le crochet des pasteurs ou le bâton noueux des bouviers, mais le trait barbelé de l'éclair tombant du ciel. Le front ceint de rayons, la foudre en mains, le roi apparaît vraiment fils du soleil à ses sujets éblouis.

III. Ainsi se révèle aux yeux le double caractère, à la fois bienfaisant et terrible, que donnent à la personne du Pharaon sa naissance divine et ses fonctions sacerdotales. Par excellence le roi est le « dieu bon » 𓊹𓄤 (*noutir nofir*)[2], celui qui crée et donne les offrandes (𓁹𓐍𓏏𓏥 *ár khetou*) pour les dieux et les morts; il dispose de la vie et du fluide magique

1. Voir par exemple, *Abydos*, I, pl. 32.
2. Épithète qui accompagne très souvent le nom du Pharaon au mo

(*sa ânkhou*), aussi le palais ou le temple qu'il habite sont-ils une « maison de vie » *pa ânkhou* et « le lieu où l'on lance le fluide magique » (*sotpou sa*).

Il faut prendre au sens précis ces différentes appellations, car le Pharaon pour célébrer efficacement le culte divin devait être quotidiennement muni du fluide de vie. Les Égyptiens reconnaissaient surtout la force divine vivifiante du Pharaon à ce qu'il possédait comme les dieux la « voix créatrice ». Dans le service du culte divin, le roi offrait au dieu son père l'univers entier sous forme d'offrandes; mais il ne pouvait disposer quotidiennement de *Mâït* ou de l'*Œil d'Horus*, ces symboles de la création universelle réalisée[1], que s'il avait en lui la force des démiurges qui lui permettait de renouveler tous les jours, sans jamais épuiser la nature, le mystère de la création. Or, ce pouvoir créateur que les dieux avaient, aux premiers temps du monde, exercé par l'*œil* et la *voix*, en *voyant* et en *nommant* les êtres et les choses[2], était dévolu au roi chaque jour par les rites préliminaires au culte divin, qui faisaient du Pharaon un dieu « Horus à la voix créatrice » (*Hor mâ khrôou*)[3]. A vrai dire, tout homme mis en état de grâce par la force des rites osiriens pouvait aussi être doué de voix créatrice (*mâ khrôou*) au moment de célébrer le culte funéraire. Mais cette puissance surnaturelle s'évanouissait au sortir de la salle du culte; elle était limitée au court espace de temps de la célébration des rites funéraires[4]. Seuls les êtres divins, dieux et morts possédaient

ment où il célèbre le culte; le sens primitif semble être « dieu rayonnant », car les « beautés » (*nofirou*) du soleil sont ses rayons (Grébaut, *Hymnes à Amon Râ*, p. 265-270.

1. *Rituel du culte divin*, p. 265-270.
2. *Rituel du culte divin*, p. 151, 154.
3. *Rituel du culte divin*, p. 9, 15, 163.
4. L'épithète *mâ khrôou* ne s'applique aux gens du commun que

Fig. 95. — Cartouche mystique du roi Séti I (*Abydos*, 1, pl. 41 *b*).

à jamais la qualité de *mâ khrôou*, et avec eux, leur frère ou leur fils, le Pharaon. Lui, dont la divinité annoncée dès avant sa naissance, confirmée le jour du couronnement, était renouvelée chaque jour au *pa douaït* et plus solennellement dans les fêtes du culte royal, lui seul était doué de voix créatrice, même hors du temple ou du tombeau, pour tous les actes de sa vie de roi.

Aussi l'épithète *mâ khrôou* s'applique-t-elle au Pharaon en toute occasion. Pharaon fait-il campagne contre l'ennemi? c'est au nom, et pour le compte de ses pères les dieux; ses victoires sont « les victoires d'Amon-Râ »; « grâce à la voix créatrice il renverse ses ennemis » ( )[2] tout comme Râ quand il combat Apophis. « Je ne fais rien à l'insu du dieu, dit un roi avant la bataille, c'est lui qui m'a ordonné d'agir »; et on lui répond : « Tu es l'image d'Harmakhis le chef des étoiles, tel qu'il est, tu existes en roi; de même qu'il ne subit aucun dommage, tu ne subiras

sur des monuments funéraires ou religieux, et non à propos des actes de la vie civile.

2. Voir les textes au *Rituel du culte divin*, p. 164, n. 1.

aucun dommage[1] ». Et d'autres textes, sur lesquels nous reviendrons plus loin, parlent de la terreur que le roi inspire à ses ennemis par les rugissements de sa voix qui sonne et roule au loin comme les grondements du tonnerre.

Dans les œuvres de paix la « voix créatrice » du Pharaon n'est pas moins efficace. Les dieux et les hommes « vivent des paroles de sa bouche », et « ce que veut son cœur se réalise sur le champ comme ce qui sort de la bouche du dieu[2] ». Voici un exemple tout matériel de l'application du pouvoir divin que possède le roi. Le roi Ramsès II tenait conseil à Memphis au sujet du pays des mines d'or qui manquaient de voies d'accès pourvues d'eau potable. « Il était venu des plaintes des convoyeurs de l'or sur leur situation, ceux qui y pénétraient mouraient de soif en route ainsi que les ânes qui étaient avec eux... Le roi dit à l'inspecteur royal qui était auprès de lui : « Appelle et que les chefs qui sont présents donnent au roi leur avis sur ce pays... » On les fit passser en la présence du dieu bon (le roi) les bras élevés dans l'attitude d'adorer sa personne, proférant des acclamations et se prosternant devant sa belle face. On leur fit le tableau de ce pays pour qu'ils donnnent leur avis sur le projet d'établir une citerne sur sa route, et ils dirent devant Sa Majesté : « Tu est semblable à Râ dans tout ce que tu fais, aussi les désirs de ton cœur se réalisent : si tu souhaites quelque chose pendant la nuit, à l'aube cela est déjà fait. Si donc tu dis à l'eau : « Viens sur la montagne », les eaux célestes sortiront tôt à l'appel de ta bouche, car tu es Râ incarné, Khopri créé en réalité, tu es l'image vivante, sur la terre, de ton père Toumou d'Héliopolis; l'abondance est dans ta bouche, la sagesse dans ton cœur. Ta langue est le sanctuaire de la réalité, un dieu siège sur tes lèvres, tes paroles s'accomplissent chaque jour, et ce que veut ton cœur se réalise, comme pour Phtah quand il

1. *Stèle de Piankhi*, l. 69 et 75-76 (éd. De Rougé, p. 35 et 37).
2. Voir les textes au *Rituel du culte divin*, p. 164, n. 1.

crée ses œuvres. Comme tu es éternel on agit selon tes desseins, l'on obéit à tout ce que tu dis, ô prince, notre maître ![1] » Tout ce qui sortait de la bouche d'un Pharaon avait en effet une valeur divine; ses paroles, ses ordres « se réalisaient » parce qu'il était « créateur par la voix » comme les dieux, les mots divinisés et les hommes consacrés pour célébrer le culte. « Je suis le roi, dit un Pharaon de la XIIe dynastie, ce que je dis se réalise » ( )[2].

Dans ces conditions, quand le roi tenait conseil, ce ne pouvait être que pour recevoir des aveux d'admiration et d'obéissance à chacune de ses paroles. On ne paraissait devant le roi qu'en donnant à son corps les positions ritualistiques d'adoration vis à vis des dieux : ou bien l'on rampait face contre terre (*senit ta*), ou bien l'on se courbait en deux (*m kesou*), ou bien l'on se voilait la face des deux mains levées (*douaou*)[3]. Tout ennemi ou tout contempteur du roi était sous le coup d'un châtiment terrible et soudain; l'uræus solaire « qui entoure le front du roi » ( )[4] consume de sa flamme tous ceux qui résistent au roi ou violent ses commandements[5] : aussi le premier acte d'un homme admis en la présence du roi est-il d'adorer l'Uræus « régente de la terre », de même que

1. *Stèle de Kouban*, l. 8-19.
2. *L. D.*, II, 136 *h*; cf. *A. Z.*, XXXVI, p. 143-144.
3. Voir ces différentes attitudes réunies dans un tableau d'une tombe de la XVIIIe dynastie (Maspero, *Histoire*, I, p. 265).
4. Stèle de Tombos, l. 6 (Piehl, *Petites études égyptologiques*, p. 2).
5. Voir les expressions de la stèle de Thoutmès III, citée plus loin p. 307. Dans les formules des stèles qui délimitent les propriétés, l'uræus est chargée de venger les injures faites aux dieux comme au roi (Stèle du temple de Ha-ka-k, Stèle de Ptolémée le Satrape, *Ä. Z.*, 1871, p. 8).

le roi lui-même, quand il entre au sanctuaire, encense et adore l'Uræus qui est au front des dieux.

Nous avons un témoignage précieux de ce que pouvait être une audience royale, dans un conte populaire de la XII[e] dynastie « les aventures de Sinouhit[1] ». Il s'agit d'un grand personnage de la cour qui, témoin involontaire de secrets d'État compromettants, avait pris la fuite de crainte qu'on ne l'accusât d'indiscrétion voulue[2]. Sur la fin de sa vie, il sollicita de Pharaon sa libre admission en Égypte et à la cour, et reçut une réponse favorable qui lui promettait les faveurs du roi pendant la vie et le don d'un tombeau et de rations funéraires après la mort. « Quand cet ordre me fut remis, dit le héros du conte, m'étant jeté à plat ventre, je m'appliquai contre le sol, je me traînai sur la poitrine, je fis ainsi le tour de ma tente pour marquer la joie que j'éprouvais à le recevoir[3]. » C'étaient en effet les marques de déférence qu'on devait à Pharaon et à tout ce qui émanait de lui. Sinouhit, de retour à la cour, trouva à la porte du palais les « enfants royaux » et les « amis » pour l'introduire dans la salle à colonnes et de là pour lui « faire la voie » jusqu'à l'intérieur de l'édifice. « Je trouvai, dit-il, Sa Majesté sur son grand siège dans la chambre intérieure (*out*) de vermeil. Quand je fus près d'elle, je me jetai sur le ventre, je perdis conscience de moi-même devant elle. Le dieu m'adressa des paroles affables, mais je fus comme un individu saisi d'aveuglement, ma langue défaillit, mes membres se dérobèrent, mon cœur ne fut plus dans ma poitrine et je connus quelle différence il y a entre la vie et la mort[4] ». Le roi insistant pour que Sinouhit lui parle, celui-ci répond : « J'ai peur... Maintenant, me voici devant toi : tu es la vie, que ta Majesté agisse à son plaisir. » Le roi daigne alors plai-

1. *Aventures de Sinouhit* (Maspero, *Contes populaires*, p. 110).
2. *Papyrus de Berlin*, n° 1 ; cf. Maspero, *Contes populaires*, p. 122 sqq.
3. Maspero, *Contes populaires*, p. 116.
4. *Ibid.*, p. 123 sqq. J'ai modifié quelque peu le début du passage.

santer Sinouhit sur son attitude et sur sa tournure exotique : aussitôt les enfants royaux poussent tous ensemble un grand éclat de rire; « ils prirent ensuite leurs fouets magiques, leurs bâtons de cérémonie et leurs sistres » et commencèrent à chanter un hymne au roi pour le disposer à la clémence en faveur de Sinouhit toujours prosterné. Cet hymne exprime les sentiments de terreur qu'on éprouve devant le roi et qui expliquent l'attitude du fugitif gracié : « Tu es puissant comme le maître des astres et tu parcours le firmament dans la barque céleste; l'abondance est dans la bouche de ta Majesté[1]. On t'a mis l'uræus au front et les misérables sont écartés de toi, tu es proclamé Râ, maître des deux régions, et on crie vers toi comme vers le maître de tout (Osiris). Ta lance renverse, ta flèche détruit. Laisse vivre celui qui est anéanti... Sinouhit, s'il a fui, c'est par crainte de toi; s'il s'est éloigné du pays, c'est par terreur de toi : la face ne blémit-elle pas qui voit ta face? L'œil n'a-t-il pas peur que tu as fixé? » — Le roi dit : « Qu'il ne craigne plus... » et Sinouhit se relève honoré des « faveurs » du roi.

IV. Pharaon restait en communication constante avec les dieux. Dans le service du culte, tout d'abord, chacun des rites était accompagné d'un dialogue du roi avec le dieu. Aux paroles dites par le roi, le dieu répondait par des souhaits appropriés; des formules générales semblaient prévoir tous les cas où, en échange des services rendus, le roi aurait besoin de l'aide divine contre ses ennemis divins ou mortels. En dehors du culte, le roi avait souvent recours au conseil des dieux. Ainsi la reine Hâtshopsitou, au temps où elle méditait la construction de Deir el Bahari, s'était rendue au temple : « ses prières montèrent jusqu'au trône du Seigneur des dieux et l'on entendit un ordre dans le sanctuaire, que rendit la bouche du dieu lui-même, à l'effet de monter sur les chemins qui

1. Cf. p. 299; même formule Ä. Z., 1874, p. 88.

mènent au Pouanît, de parcourir les routes qui mènent aux « Échelles de l'Encens[1] ». Parfois la consultation du dieu était rendue d'une manière imprévue, quand le roi ne s'y attendait guère, dans un songe : ainsi Thoutmès IV dans le temps où il n'était que candidat au trône, était allé lancer le javelot, avec deux seuls serviteurs, aux environs de la grande pyramide : il fit la sieste accoutumée à l'ombre du Sphinx, qui est le dieu Harmakhis, l'image du soleil levant. Ce dieu lui apparut en songe et lui promit la couronne à condition que Thoutmès le dégageât du sable mouvant qui dès cette époque l'ensevelissait jusqu'au cou[2] : « Regarde-moi, contemple-moi, ô mon fils Thoutmès, car moi, ton père Harmakhis-Khopri-Toum, je t'accorde la royauté dans les deux pays, dans la moitié du Sud et dans celle du Nord, et tu en porteras la couronne blanche et la couronne rouge sur le trône de Seb, le souverain, possédant la terre en sa longueur et en sa largeur. L'œil étincelant du maître de tout fera pleuvoir sur toi les biens de l'Égypte, les tributs énormes de toute contrée étrangère, une durée de vie comme élu du soleil pendant quantité d'années, car ma face est à toi, mon cœur est à toi, nul autre que toi n'est à moi! Or, le sable de la montagne sur laquelle je suis m'assiége, et ce prix, je te l'ai donné pour que tu fasses ce que souhaite mon cœur, car je sais que tu es mon fils, mon défenseur; approche, me voici avec toi, je suis ton père bien-aimé ».

Dans les grands périls que peut courir le roi se manifeste

1. Ed. Naville, *Deir el Bahari*, III, pl. LXXXIV, l. 4-5. Voici le début de la phrase :



litt. : « On entendit un décret dans le sanctuaire que modela la bouche du dieu lui-même » ; cf. Maspero, *Histoire*, II, p. 246.

2. *Stèle du Sphinx*, *L. D.*, III, 63 (cf. Brugsch, *A. Z.* 1876, p. 89). J'emprunte la traduction donnée par Maspero, *Histoire*, II, p. 294.

encore l'intervention personnelle des dieux. Une invasion de Libyens s'abattit sur l'Égypte alors que régnait Minephtah, vieillard plus que sexagénaire, et fort peu capable de prendre la tête des armées ; le dieu Phtah apparut au Pharaon au moment même où l'on allait engager imprudemment une bataille décisive. « Sa Majesté vit en songe comme une statue de Phtah qui se tenait pour empêcher le roi d'avancer...... Elle lui dit : « Reste » et lui tendant le glaive recourbé, « éloigne de toi le découragement ! » Sa Majesté lui dit : « Mais, alors, (que dois-je faire?) » (Elle lui répondit : Fais partir) ton infanterie et que des cavaliers en nombre soient envoyés devant elle sur les confins du territoire de Piriou[1] ». Dans ce poste favorable, l'armée égyptienne attendit le choc des Libyens qui furent complètement défaits pour la grande gloire du roi et du dieu. — Parfois aussi, le dieu intervient au milieu de la mêlée : l'exemple classique est celui d'Amon à la bataille de Qodshou[2]. Ramsès II, en grand danger, abandonné de ses soldats, n'a de recours qu'en son père Amon : « Qui donc es-tu, mon père Amon? Serais-tu un père qui oublie son fils? Or ai-je fait quelque projet à ton insu? N'ai-je pas marché et ne me suis-je pas arrêté à ta parole? Lorsqu'il ne viole pas tes ordres, il est bien grand le seigneur de l'Égypte et renverse les barbares sur sa route! Que sont donc ces Asiatiques pour ton cœur? Amon humiliera ceux-là qui ignorent le dieu.... Je t'invoque, ô mon père Amon! Me voilà au milieu de peuples si nombreux qu'on ne sait qui sont les nations conjurées contre moi, je suis seul de ma personne, aucun autre avec moi. Mes nombreux soldats m'ont déserté... mais je trouve qu'Amon vaut mieux pour moi qu'un million

1. *Inscription triomphale de Minephtah* (Mariette, *Karnak*, pl. 53, l. 28-30), traduite par Chabas, *Recherches pour servir à l'histoire de la XIX[e] dynastie*, p. 87-88 ; cf. Maspero, *Histoire*, II, p. 434.

2. *Poème de Pentaour* , pap. Sallier, III, pl. I à pl. III; cf. Maspero, *Histoire*, II, p. 396-397, dont j'emprunte la traduction.

de soldats... Chaque fois que j'ai accompli ces choses, Amon, par le conseil de ta bouche, comme je ne transgresse pas tes ordres, voici que je t'ai rendu gloire jusqu'aux extrémités de la terre ». Tandis que la voix roule dans Hermonthis, Amon surgit à mon injonction, il me tend la main, et je pousse un cri de joie quand il me hèle par derrière : « Face et face avec toi, face et face avec toi, Ramsès Meriamoun, je suis avec toi! C'est moi, ton père! ma main est avec toi et je vaux mieux pour toi que des centaines de mille. Moi, le fort, qui aime la vaillance, j'ai reconnu un cœur courageux et mon cœur est satisfait, ma volonté va s'accomplir! » — Dès lors, ce n'est plus Ramsès II qui combat, c'est le dieu lui-même : « Je suis comme Montou, dit-il, de la droite je darde, de la gauche je saisis les ennemis; je suis comme Baal en son heure.... » Et les ennemis de s'écrier, eux aussi ; « Ce n'est pas un homme qui est parmi nous : c'est Soutkhou le grand guerrier, c'est Baal incarné! »

Ainsi les dieux combattent pour le roi et le roi combat à la façon des dieux. La guerre finie, le traité de paix n'était signé qu'avec l'assentiment et sous la garantie des dieux[1], et au retour du Pharaon en Égypte, des fêtes triomphales faisaient connaître au peuple les discours louangeurs que le dieu adressait au roi en remerciement du butin rapporté[2].

1. *Traite de Ramsès II avec le prince des Khétas*, l. 32-34 (dernière édition du texte, par Bouriant, *Recueil de travaux*, XIII, p. 158) : « Quiconque n'observera pas les stipulations que mille dieux de Khèta et mille dieux d'Égypte frappent sa maison, sa terre, ses serviteurs; mais celui qui observera les stipulations incisées sur la tablette d'argent..... mille dieux de Khèta et mille dieux d'Égypte, lui donneront la santé et lui accorderont de vivre, à lui, aux gens de sa maison, ainsi qu'à sa terre et à ses serviteurs ». Traduction de Maspero, *Histoire*, II, p. 402.

2. La plus célèbre de ces stèles est celle de Thoutmès III (Mariette, *Karnak*, pl. 11, dont le texte fut réutilisé par Séti I. Voir aussi le *décret de Phtah Totunen* en l'honneur de Ramsès II et Ramsès III (temples d'Ipsamboul et Médinet Habou), publié par Ed. Naville (Trans. S. B. A., VII, p. 119).

V. La divinité du roi était donc reconnue dans toutes les circonstances de la vie publique du souverain; on ne se contentait point d'adorer Pharaon au temple; hors des limites du sanctuaire, il restait le « dieu bon » à qui tous les hommes devaient une perpétuelle adoration. Le nom même du souverain était sacré comme sa personne; on jurait par ce nom comme par celui des dieux, et celui-là était puni qui proférait ce serment à la légère[1].

De ces sentiments s'inspire la littérature officielle qui couvre de ses récits pieux ou de ses hymnes les murs des temples et des édifices royaux. Voici par quels discours Amon Râ accueillait son fils Thoutmès III au retour de ses campagnes en Syrie : « Viens à moi en te réjouissant de voir ma beauté, ô fils modeleur de son père, Menkhopirrî, vivant à jamais! C'est grâce à toi que je me lève (chaque matin), mon cœur se dilate à ta belle venue dans mon temple, quand mes deux bras s'unissent à tes chairs pour (leur donner) le fluide de vie et quand ta force réjouit mon corps[2]. Je t'établis dans mon sanctuaire, je fais des miracles pour toi. Je t'ai donné la force et la puissance sur toutes les terres étrangères et je répands tes esprits et ta terreur sur toutes les contrées, et ton effroi dans les limites des quatre piliers du ciel. J'agrandis ta crainte dans tous les cœurs, je donne que le rugissement de ta Majesté poursuive les barbares, et les chefs de tous les pays réunis en ton poing : moi-même, étendant mes deux bras, je les lie pour toi, je serre en un faisceau les Nubiens, par myriades et par milliers, les gens du Nord par centaines de mille comme prisonniers. Je renverse les rebelles sous tes sandales, pour que tu écrases les captifs récalcitrants, car je t'ai assigné par décret la terre en sa longueur et en sa lar-

1. Sur le serment par le nom du roi cf. Chabas, *Hebraeo-Aegyptiaca* (*Trans. S. B. A.*, I, p. 177) et Spiegelberg, *Studien zum Rechtswesen*, p. 71.
2. Allusion aux rites de la « royale montée au temple » et de l'embrassement réciproque du roi et du dieu.

geur, les Occidentaux et les Orientaux sont sous le lieu de ta face... Je t'ai ordonné de leur faire entendre tes rugissements qui pénètrent dans leurs antres, j'ai privé leurs narines du souffle de vie... J'ai donné que mon uræus qui entoure ta tête, les brûlât, qu'elle fît défiler en prisonniers enchaînés les peuples de Qodi, qu'elle consumât de sa flamme ceux qui sont à leurs frontières, qu'elle tranchât la tête des Asiatiques, sans que s'échappe ou fuie aucun de ceux qu'elle a saisis. Je donne que tes conquêtes fassent le tour de toutes les terres, que l'uræus qui brille à mon front soit ta vassale si bien qu'il n'y ait insurgé contre toi, jusqu'au pourtour du ciel..... — Je suis venu, je te donne d'écraser les grands du Zahi, je les jette sous tes pieds à travers leurs montagnes, je donne qu'ils voient ta Majesté, telle qu'un maître de splendeur rayonnante, quand tu brilles à leur face en ma forme. — Je suis venu, je te donne d'écraser ceux qui sont au pays d'Asie, de briser les têtes des peuples du Lotanou — je donne qu'ils voient ta Majesté revêtue de ta parure, quand tu saisis tes armes pour combattre sur le char. — Je suis venu, je te donne d'écraser la terre d'Orient, d'envahir ceux qui sont dans les cantons de Tanoutir, je donne qu'ils voient ta Majesté comme la comète qui lance l'ardeur de sa flamme et répand sa rosée... »[1].

A côté de ces morceaux de poésie héroïque, nous avons conservé de véritables hymnes au roi, dont l'un adressé à Ousirtasen III (XII[e] dyn.) nous décrit les effets bienfaisants de l'avènement du Pharaon.

« Il est venu à nous, il a saisi le Saïd, et il a coiffé le pschent sur sa tête.

« Il est venu, il a assemblé les deux pays et il a marié le jonc à l'abeille.

1. J'ai largement utilisé les traductions qu'a données Maspero de ce morceau classique dans son étude *Du genre épistolaire* (p. 85 sqq.) et *Histoire*, II, p. 267 sqq. Sur les Pharaons qui ont repris pour leur propre compte les mêmes formules, cf. Maspero, *Histoire*, II, p. 270, n. 3.

« Il est venu, il a régné sur la noire Égypte et il a mis le désert rouge avec lui.

« Il est venu, il a protégé les deux terres du Midi et du Nord, il a pacifié les deux rives de l'Ouest et de l'Est!

« Il est venu, il a donné la vie à l'Égypte noire et il a pulvérisé ses douleurs.

« Il est venu, il a donné la vie aux clans et il a fait respirer ibrement les humains.

« Il est venu, il a foulé les barbares du Midi, il a assommé ceux du Nord qui ne le redoutaient point!

« Il est venu, il a consolidé sa frontière, et il a repoussé les guerres loin d'elle !

« Il est venu, il a prodigué des biens à ses féaux, de ce que son sabre nous a rapporté!

« Il est venu, il nous a donné d'élever nos enfants et d'ensevelir nos vieillards de ses bienfaits[1] ! »

C'est ainsi qu'on chantait les louanges du roi-providence qui assure la vie et la protection des hommes pendant et après leur existence terrestre; un autre poème, qui nous est arrivé dans une rédaction de la XIX[e] dynastie, invoque le roi-dieu « qui se lève comme le soleil[2] » :

« Tourne ta face vers moi, Soleil levant, qui éclaire le monde de ta beauté, disque étincelant parmi les hommes, qui chasse les ténèbres de l'Égypte. Tu es la forme de ton père, quand il se lève au ciel et tes rayons pénètrent en tout pays; il n'y a point de lieu qui soit privé de tes beautés, car tes paroles règlent les destinées de tous les pays. Quand tu reposes dans ton palais, tu entends ce qu'on dit en toute contrée, car tu as des millions d'oreilles. Ton œil brille plus qu'étoile

1. Maspero, *Études de mythologie*, IV, p. 408-409. Ce texte a été publié et traduit par Griffith, *The Petrie Papyri — Hieratic papyri from Kahun and Gurob.*, pl. I-III et p. 1-3.

2. Hymne adressé à Minephtah, au Papyrus Anastasi IV et à son fils Séti II au Papyrus Anastasi II; cf. Maspero, *Histoire*, II, p. 438, n. 4.

au ciel et voit mieux que le soleil. Si l'on parle, quand même la bouche qui parle serait dans les murs d'une maison, ses paroles atteignent ton oreille. Si l'on fait quelque action cachée, ton œil l'aperçoit, ô roi, seigneur gracieux, qui donne à tous le souffle de la vie [1] ».

Les hymnes dédiés au roi étaient colligés et conservés par les « scribes de la double maison de vie » qui « savaient les secrets des choses » en particulier les incantations et les charmes magiques. On a retrouvé quelques-unes des incantations réservées à l'usage du roi. Dans la bibliothèque du temple d'Edfou, le catalogue gravé sur la muraille mentionne « un livre pour protéger le roi en sa demeure » ([hiéroglyphes])[2]. Le papyrus de Boulaq n° VII, nous a conservé des fragments d'un « livre royal » de ce genre. « C'est, dit Mariette, un traité mystique renfermant les prières que l'on doit adresser à chaque heure de la nuit et à chacune des divinités protectrices de ces heures, pour la santé du roi et pour l'éloignement des maux qu'il pourrait craindre[3]. On peut se rendre compte, par la traduction qu'en a publiée M. Maspero, que cette composition est analogue aux « veillées d'Osiris ou de Sokaris » qui illustrent les parois des temples ptolémaïques [4] : à chaque heure du jour et de la nuit sont préposés un ou plusieurs dieux qui font bonne garde sur la statue royale, et la préservent de tous les maux auxquels sont éternellement en butte les dieux osiriens. Voici la formule finale du papyrus :

Douzième heure : Veillez, (ô dieux) qui êtes (de service) en votre heure, veillez, ô vous qui êtes dans la nuit ! Ah ! faites

1. Maspero, *Lectures historiques*, p. 47.
2. Brugsch, *Ä. Z.*, 1871, p. 44.
3. Mariette, *Papyrus du Musée de Boulaq*, t. I, p. 10, pl. XXXVI-XXXVIII.
4. *Mémoires sur quelques papyrus du Louvre*, p. 59 sqq.

vigilance sur le Pharaon v. s. f. Il est un de vous, puisqu'il est dans la forme d'Amon-Râ seigneur de Karnak. Oh! seul unique, issu du Noun, plus lumineux que les lumineux, plus dieu que les dieux, conçu hier, né aujourd'hui, grand lion mystérieux qui résides dans Manou, lion de Manou qui résides dans Edfou, toi dont l'âme est au ciel, et le cadavre dans l'Hadès [1], grande forme vivante dans Hermonthis, viens en ta forme d'orage que tu délivres le Pharaon v. s. f., défends-le de tout adversaire, de toute ombre mauvaise. » La clausule ajoute : « C'est un talisman efficace au ciel, sur la terre, dans la double maison de vie » [2].

Tels étaient les moyens d'action du Pharaon vis-à-vis des divinités hostiles qui attaquaient en lui le dieu osirien. Autant que les adorations des dieux et des hommes, les maléfices des esprits du mal constataient et justifiaient sa divinité. Fils du soleil, paré des couronnes solaires, armé des armes solaires [3], les dieux et les hommes l'adoraient comme Râ, le défendaient comme Râ d'attaques menaçant en lui l'être divin, qui durant son existence humaine connaissait déjà la gloire et les dangers d'être « un soleil incarné » et « l'image vivante sur terre de son père Toum d'Héliopolis [4] ».

1. La formule est fréquemment employée pour caractériser l'état des morts osiriens et des dieux auxquels le Pharaon est identifié. Cf. *Rituel du culte divin*, p. 83, n. 1.

2. Maspero, *Mémoires sur quelques papyrus du Louvre*, p. 65-67. Un autre « livre royal », acquis par le Musée de Leyde a été récemment publié. Il est rédigé en écriture démotique, et nous reporte par conséquent aux derniers temps de la civilisation égyptienne.

3. Les hymnes à Râ ou à Amon-Râ (*Todtenbuch*, ch. XV, l. 4; Grébaut, *Hymnes à Amon-Râ*, p. 8-9, 14-15) nous apprennent que le pschent, les plumes, l'uræus, le bandeau *seshed*, la couronne *atef*, les sceptres et le fouet, sont donnés aux dieux comme au Pharaon.

4. Ce sont les expressions de la stèle de Kouban, à propos de Ramsès II : (l. 18).

CHAPITRE X

Conclusion

I. Résumé de la thèse. — II. En quoi la royauté religieuse du Pharaon se distingue de la théocratie sacerdotale égyptienne, chaldéenne, juive. — III. Quelle part on peut attribuer à la théologie et à la croyance populaire dans la doctrine de la royauté divine en Égypte.

I. A la fin de cette enquête sur le caractère religieux de la royauté pharaonique, il n'est pas inutile de résumer en quelques lignes les résultats acquis.

a) L'examen des titres choisis par le Pharaon permet de dire qu'il se désigne avant tout comme le fils des dieux et leur héritier. Les dieux ont régné avant lui et lui ont constitué testament de leur domaine. Il est leur successeur légal; il porte leurs titres « roi du Sud et du Nord », et se dénomme Horus, fils du Soleil. Il inscrit dans le cercle solaire ces noms royaux, pour marquer que son pouvoir s'exerce dans tout l'espace délimité par la course de Râ, où ont vécu et régné, jadis, les rois de la dynastie divine.

Ce titre de fils des dieux se justifie, pour les Égyptiens, par la réalité tangible des faits. Comment le dieu Amon Râ s'unit à la mère mortelle du roi, comment chaque Pharaon est mis au jour avec la coopération des divinités solaires, les tableaux de la nativité royale, conservés dans les temples, le montrent assez clairement : dès sa naissance l'enfant, prédestiné à la royauté, reçoit des dieux le fluide de vie, qui le consacre par avance pour ses devoirs futurs.

Quand l'enfant est devenu adolescent, on procède à son introuisation. Les dieux eux-mêmes le purifient de tout ce qui peut rester de mortel en lui, lui mettent en tête la double couronne, l'embrassent pour le pénétrer de la vie divine, et exécutent pour lui des rites qui sont ceux du culte divin. Reconnu roi, l'adolescent est en mesure de remplir la mission que lui destinent les dieux.

b) Cette mission est la plus importante de toutes celles que peut remplir un être dans la société égyptienne : elle consiste à rendre aux dieux, pères du roi, le culte que chaque fils, dans toute famille humaine, doit aux ancêtres défunts. Pour s'acquitter du culte filial qu'il doit aux dieux, le roi prend les mêmes noms, s'associe les mêmes aides, bâtit le même sanctuaire (le temple) que le fils, chargé du culte funéraire célébré au tombeau.

L'identité du culte divin et du culte funéraire n'est pas seulement apparente, elle se fonde sur une doctrine commune. Les rites du culte divin, célébré par le roi, assimilent chaque dieu à Osiris, le premier mort de la société humaine ; les rites du culte funéraire, célébré par les fils des hommes, transforment aussi tout mortel défunt en Osiris. Hommes et dieux retrouvent la vie divine, après la mort, par les rites osiriens : il en résulte que le culte, dont le roi est l'officiant, s'adresse à tout ce qui est divin dans la société égyptienne. Le roi, prêtre des dieux, devient aussi prêtre des morts divinisés ; de là l'inexprimable importance des pouvoirs religieux du Pharaon.

Les conséquences pratiques de cet état de choses sont considérables. La majeure partie des revenus de l'Égypte, dont la totalité appartient au roi par droit d'héritage, sont affectés par lui à la fondation et à l'entretien des temples, à l'envoi d'offrandes aux morts, parfois à la fondation de tombeaux pour les sujets privilégiés. Aux uns et aux autres le roi doit et donne l'offrande du repas funéraire ou divin. Pour mériter les faveurs du roi dans l'autre vie, les sujets se lient vis à vis de

lui par les engagements de la recommandation, ce qui fortifie l'autorité royale dans la société. Au contraire, la classe sacerdotale, qui gère les biens perpétuels, incessamment accrus, des temples, augmente sa richesse et son influence au détriment de la puissance royale. Le rôle religieux du roi dans la société égyptienne est donc à la fois une source de force et de faiblesse pour la monarchie pharaonique.

c) Les rites des cultes divin et funéraire destinés à rendre la vie aux dieux et aux morts nous ont apparu avoir le même caractère que ceux par lesquels les dieux donnent eux-mêmes la vie et le pouvoir royal à Pharaon. Le sacre est donc un véritable culte divin rendu au roi par les dieux et les hommes. Or, chaque jour, avant tout service du culte divin célébré par le roi, on renouvelle son intronisation et son culte dans la « chambre d'adoration » des temples. Des statues du « double » royal y restent à demeure pour subir, à défaut de la personne du roi, l'intronisation ritualistique quotidienne. Le roi reçoit des dieux la divinité pour être à même de la leur rendre : l'office de prêtre nécessite qu'il soit un dieu.

Dans des fêtes célébrées plusieurs fois par an, on renouvelle pour le roi les rites de l'intronisation solennelle. Le roi, enfin, inaugure en grande pompe, à des dates variables, un temple consacré à lui-même et aux dieux de sa famille : mais le culte que le Pharaon reçoit à cette occasion est le même que celui dont il a déjà bénéficié lors du sacre et dans la « chambre d'adoration » et s'explique pour les mêmes raisons. Après sa mort, le roi est adoré comme tout mort osirien. Il réunit donc en sa personne tout ce que l'on reconnaissait de divin aux êtres mortels et surhumains.

Les insignes extérieurs de la dignité royale, couronnes, sceptres, armes, sont ceux que l'on prête aux dieux solaires. Comme les démiurges, le roi crée par l'œil et la voix; il dispose de la foudre et l'uræus divine le défend. Dans la gestion des affaires terrestres, les seuls conseillers écoutés de Pha-

raon, sont les dieux; les entretiens du roi avec les conseillers humains et les audiences, sont de véritables services solennels du culte royal, et non des délibérations à la mode des assemblées humaines. Le roi n'y entend guère que des chants d'adoration qui exaltent ses bienfaits pour les dieux et les morts divinisés ou des incantations magiques qui écartent de lui, dieu solaire, les ennemis du Soleil.

Telle est la conception religieuse que les Égyptiens s'étaient faite de la royauté. Elle se résume en ce fait que le roi est le fils des dieux : de là découlent les obligations du culte divin et les honneurs sacrés que le roi réclame comme prêtre des dieux. Mais, comme les morts, en Égypte, reçoivent le même culte filial que les dieux, Pharaon devient le « Fils » par excellence dans la société égyptienne et le prêtre commun des morts et des dieux, non pas seulement dans le cercle étroit de la famille royale, mais « au nom de tous les êtres vivants ». De là entre les mains du roi la concentration d'un pouvoir religieux, de là aussi une vénération de la personne royale comme il n'y en eut sans doute jamais chez aucun autre peuple.

II. Ce caractère particulier de la royauté pharaonique apparaîtra plus distinctement si on la compare aux théocraties sacerdotales qui ont apparu à diverses reprises dans l'Orient ancien, en Égypte même, en Chaldée, en Assyrie, en Judée.

Quand la classe sacerdotale fut assez forte en Égypte, à la fin de la XXe dynastie, pour usurper la royauté, et constituer les dynasties de grands-prêtres à Thèbes et le royaume éthiopien de Napata, il n'y eut en apparence rien de changé : le grand-prêtre effectif, le fonctionnaire, prenait la dignité royale à laquelle la pratique matérielle du sacerdoce semblait lui donner droit. Dès lors cependant, la situation réciproque des Pharaons et de la divinité ne fut plus la même dans l'opinion publique, et dans l'opinion des nouveaux Pharaons eux-mêmes. On eut une théocratie sacerdotale, et non une royauté divine;

le gouvernement passa aux mains du dieu, il ne fut plus exercé par le roi en personne. Tandis qu'aux époques où le fils des dieux règne, les affaires de l'État sont examinées dans des entretiens intimes du roi et des dieux et résolues par le roi seul, au temps de la suprématie sacerdotale la décision suprême fut réservée à la statue d'Amon, mannequin articulé dont la tête approuvait ou désapprouvait en public les décrets présentés par le grand-prêtre. « Les inscriptions nous montrent que sous les derniers Ramessides (soumis déjà à l'influence croissante du sacerdoce) on n'entreprenait rien sans consulter la statue du dieu. Le roi, dans le sanctuaire, parfois même en public, s'adressait à la statue et lui exposait l'affaire ; après chaque question elle *disait oui de la tête très fort par deux fois* [1]. » Aussi les rois-prêtres se mettent-ils toujours à l'abri derrière l'autorité divine : y a-t-il un procès d'État? ce n'est plus devant le roi, mais devant la statue du dieu qu'on porte la cause [2] ; faut-il constituer un apanage sur les biens des temples ou de l'État? ce n'est pas un décret royal qui intervient, mais un décret du dieu qui dispose en personne de ses biens [3]. Dans le royaume sacerdotal de Napata l'influence attribuée aux statues divines était encore plus grande : on en a un exemple par ce qui se passait lors du couronnement des rois. Le candidat royal n'est plus l'enfant prédestiné, appelé par son père terrestre, le roi régnant, à prendre la couronne et qui reçoit ensuite la consécration divine des mains de son véritable père le dieu. A Napata, le choix du roi était réservé à l'intervention mécanique de la statue divine : devant l'idole les princes royaux défilaient ; les bras de la statue d'Amon

1. Maspero, *Le Double et les statues prophétiques* (*Études de mythologie*, I, p. 85).
2. Ed. Naville, *Inscription de Pinozem* ; Spiegelberg, *Stèle de l'oasis de Dachel* (*Recueil de Travaux*, XXI, p. 12 sqq.).
3. Maspero, *Mémoires de la mission du Caire*, I, p. 695 ; cf. *Études de mythologie*, I, p. 85.

saisissaient au passage le candidat préféré des prêtres qui devenait ainsi le roi [1]. Il semble que de telles pratiques ne sont que l'imitation caricaturale des vieux rites divins de la famille royale; elles ne peuvent s'expliquer que par le besoin de donner au sacerdoce usurpateur une consécration toute matérielle et grossière. L'autorité religieuse du roi d'Égypte était fondée sur les liens de parenté qui, l'unissant aux dieux, faisaient de lui le fils, le prêtre et l'égal des dieux. La théocratie sacerdotale ne put au contraire jamais se dégager de son origine inférieure.

Preuve en est le récit que nous a transmis Diodore sur la vie religieuse des rois d'Égypte, récit qui s'applique aux prêtres-rois et ne convient en aucune façon aux Pharaons authentiques. « Les rois ne pouvaient pas vivre à leur gré... les heures du jour et de la nuit auxquelles le roi avait quelque devoir à remplir, étaient fixées par les lois et n'étaient pas abandonnées à son arbitraire. Éveillé dès le matin,... après s'être baigné et revêtu des insignes de la royauté et de vêtements magnifiques, il offrait un sacrifice aux dieux. Les victimes étant amenées à l'autel, le grand prêtre se tenait, selon la coutume, près du roi, et, en présence du peuple égyptien, implorait les dieux à haute voix de conserver au roi la santé et tous les autres biens, lorsque le roi agissait selon les lois; en même temps, le grand prêtre était obligé d'énumérer les vertus du roi.... le grand prêtre agissait ainsi afin d'inspirer au roi la crainte de la divinité et pour l'habituer à une vie pieuse et exemplaire.... Il y avait un temps déterminé, non seulement pour les audiences et les jugements, mais encore pour la promenade, pour le bain, pour le commerce conjugal, en un mot pour tous les actes de la vie. Les rois étaient accoutumés à vivre d'aliments simples, de chair de veau et d'oie; ils ne devaient boire qu'une certaine mesure de vin, fixée de

1. Voir à ce sujet Maspero, *Histoire*, III, p. 170.

manière à ne produire ni une trop grande plénitude ni l'ivresse.... Comme c'étaient là des coutumes établies, les rois n'étaient point mécontents de leur sort... Ils ont conservé ce régime pendant fort longtemps et ont mené une vie heureuse sous l'empire de ces lois[1]. »

Ainsi que l'a remarqué M. Maspero[2], ce tableau de la vie des rois d'Égypte semble avoir été emprunté au roman historique écrit par Hécatée d'Abdère, qui avait compilé pêle-mêle les traditions et les avait embellies d'un coloris poétique. « La comparaison avec les monuments figurés et avec les rituels du culte d'Amon prouve que la description idéale qu'on y faisait de la vie des rois reproduisait les traits principaux de la vie des grands prêtres thébains et éthiopiens; la plus grande partie des ordonnances minutieuses qu'on remarque, s'applique donc à ces derniers et non pas aux Pharaons proprement dits. »

On sait en effet par les monuments figurés et les textes tels que les contes populaires, qu'on attribuait aux vrais Pharaons des habitudes de vie très libres. Aucune prescription relative ni aux vêtements, ni à la nourriture, ni à l'emploi du temps des rois de souche authentique ne nous est parvenue[3]. Si l'on en croit les légendes, Pharaon ne dédaignait pas la boisson, ni la bonne chère, ni les autres plaisirs[4]. Il est probable que le plus souvent le roi se déchargeait sur les prêtres de service des obligations du culte divin et n'officiait personnellement qu'aux jours de grandes fêtes. Cela n'enlevait rien d'ailleurs au respect du peuple pour la personne royale : au contraire, un formalisme étroit, comme celui auquel fait allusion

1. Diodore, I, 70-71 (traduction Hœfer).
2. *Histoire*, II, p. 759, n. 3.
3. La seule exception est relative au roi éthiopien Piankhi Meriamoun, qui ne permet l'entrée de son palais qu'aux hommes « qui ne mangent pas de poisson » (*Stèle de Piankhi*, l. 151-152; éd. De Rougé, p. 78). Mais cette exception confirme la règle, car Piankhi appartient aux dynasties issues des prêtres d'Amon.
4. Cf. Maspero, *Histoire*, I, p. 268, sqq.

Diodore, n'aurait eu pour effet que de rabaisser le roi au rang d'un fonctionnaire exact et minutieusement surveillé. C'est ce caractère que les prêtres-rois des dynasties sacerdotales n'ont pas su dépouiller, tandis que les Pharaons n'en avaient nul souci. Comme l'a fort bien dit M. Loret, « un prêtre, fût-il le plus important du royaume, avait conscience lorsqu'il parlait à un dieu de s'adresser à un maître. Le roi traitait ce dieu familièrement, comme l'un des siens, et l'appelait « mon père [1] ».

Dans la Chaldée primitive, les rois, comme les Pharaons, recevaient des dieux l'investiture de la charge royale [2] et célébraient eux-mêmes, en échange, le service du culte divin. Mais « ils ne se proclamaient point dieux comme les Pharaons leurs contemporains » ; ils se contentaient « qu'on les reconnût pour les « vicaires » (*patési*) du dieu ici-bas, ses prophètes, ses favoris, les pasteurs élus par lui afin de gouverner les troupeaux humains. Seulement, tandis que le prêtre du commun se choisissait un seul maître auquel il se consacrait, le prêtre-roi exerçait le sacerdoce universel [3] ». Ce qui achèvera de marquer la différence entre les rois chaldéens et les Pharaons, c'est qu'au lieu de revêtir, comme les rois d'Égypte, le costume divino-royal avant le culte, les « vicaires du dieu » chaldéens « abdiquaient tous les insignes du rang suprême pendant la cérémonie et revêtaient le costume de prêtre. On les rencontrait alors, le crâne ras et le buste nu, les reins ceints du pagne : ce n'est plus alors le souverain qui domine en eux, c'est l'hiérodule, c'est l'esclave qui comparait devant son maître divin afin de le servir et qui s'affuble, pour la circonstance, d'un déguisement d'esclave [4] ». Après leur mort, les *patésis* chaldéens pouvaient recevoir le culte, et l'on possède

1. Cf. Loret, *L'Égypte au temps des Pharaons*, p. 39.
2. Maspero, *Histoire*, I, p. 705.
3. Maspero, *Histoire*, I, p. 703-704.
4. Maspero, *Histoire*, I, p. 706-707.

des listes d'offrandes qui devaient être servies régulièrement aux statues de Goudéa et de Doungi[1].

Les Assyriens semblent avoir, au contact de l'Égypte, modifié la conception chaldéenne de la dignité royale[2]. Tout en restant avant tout le prêtre des dieux, le roi s'identifiait parfois « non pas avec le maître suprême Assour, mais avec l'un des démiurges du second rang, Shamash, le Soleil, celui-là même dont les Pharaons prétendaient être la chair et l'image tangible ici-bas. » Lui-même prenait le nom de Soleil et se faisait adorer de son vivant[3]. Néanmoins, il y avait loin de cette divinité acquise, et peut-être imitée, à la vie divine primordiale qui animait les Pharaons. Les Assyriens ne semblent avoir jamais considéré leur souverain comme le dieu « vivant et divin plus que les dieux mêmes » tels que les Égyptiens se représentaient le Pharaon.

En Judée, quand la royauté fut constituée, le roi aussi était le chef du culte; il officiait lui-même dans les grandes circonstances, guidé par un prêtre de carrière qui savait l'art de consulter l'éphod et de sacrifier les victimes[4]; le portrait idéal du roi-prêtre fut tracé par Josias dans le Livre de la loi[5]. Mais la classe sacerdotale qui avait créé la monarchie, les prophètes qui s'attribuaient le privilège exclusif de l'inspiration divine, étaient des éléments trop importants dans la société juive pour laisser longtemps au roi l'autorité religieuse véritable. En Égypte, Pharaon était sans discussion le seul interprète des dieux : on ne pouvait révéler les mystères divins qu'au nom de l'inspiration royale. En Judée le souffle divin se répandait partout, et des élus, inconnus la veille, surgissaient pour révéler aux rois la parole divine.

1. V. Scheil, *Le culte de Goudéa sous la IIe dynastie d'Ur* (*Recueil de travaux*, t. XVIII, p. 64 sqq.).
2. Maspero, *Histoire*, II, p. 622.
3. Maspero, *Histoire*, II, p. 622.
4. Maspero, *Histoire*, II, p. 730-749.
5. Maspero, *Histoire*, III, p. 510.

L'Égypte a donc connu une conception originale de la royauté religieuse : le Pharaon se distingue des autres rois-prêtres en ce qu'il est lié aux dieux par la naissance autant que par la dignité sacerdotale. Il est dieu parce qu'il est prêtre; mais il n'est prêtre qu'en tant que fils des dieux.

III. Cette conception d'une royauté à la fois divine et sacerdotale, apparaît, comme nous l'avons vu, dès les premiers temps actuellement connus de l'histoire d'Égypte; le régime politique, qui en découle, a résisté à quarante siècles d'application et s'est montré l'élément le plus durable, le plus inaccessible aux révolutions, de toute la civilisation égyptienne. L'avènement transitoire de la classe sacerdotale à la royauté a pu altérer les rapports réciproques du roi et des dieux, en subordonnant à la majesté divine l'humble mortel, prêtre d'Amon, promu roi à la suite d'un hasard heureux. Mais si la personne des rois d'occasion a subi pendant quelques siècles une diminution d'autorité, le principe de la royauté, divine et sacerdotale, a survécu jusqu'à la période romaine, et n'a disparu qu'avec la religion égyptienne, sous les coups du christianisme. Sans doute des idées nouvelles sur le caractère de la personne royale se sont introduites en Égypte avec les Ptolémées et les Césars : on a célébré dans l'entourage du souverain, un culte du roi plus conforme à la civilisation hellénistique. Mais ces modifications, les temples d'Égypte ne les connaissent pas, ne les acceptent point. Qu'importe que le souverain soit Grec ou Romain, qu'il se réclame aussi d'une filiation divine auprès des dieux de son pays : dans les temples, où l'on nomme de moins en moins le roi étranger par son nom, le « fils d'Isis » ou le « Pharaon » continue comme aux temps antiques à célébrer et à recevoir les immuables rites osiriens.

La stabilité de « ce pouvoir absolu qui prétendait être non-seulement d'origine divine mais exercé par des êtres divins » ne s'explique que par l'existence d'un corps sacerdotal qui

« gardait le dépôt et les bénéfices de la tradition[1] ». Nous avons vu comment les fondations perpétuelles du roi en faveur des dieux ont fait la fortune et la puissance des prêtres gérants des « biens divins ». Ces prêtres ont eu probablement une influence décisive dans l'élaboration de la doctrine de la royauté divine et sacerdotale telle que nous la connaissons. Le dogme du roi fils du soleil nous apparaît entièrement constitué dès le moment où la théologie solaire s'impose elle-même à tous les sanctuaires de l'Égypte. Les textes des pyramides de la VIe dynastie nous apprennent qu'à cette époque l'omnipotence du dieu Râ était déjà admise, et sans doute depuis longtemps : c'est sous la dynastie précédente que le roi se proclame pour la première fois « fils de Râ » et né de sa chair divine[2]. On en peut conclure que la théorie de la naissance solaire du Pharaon et de l'identification complète du roi au dieu Râ, ou au dieu Horus fils de Râ, fait partie intégrante de la théologie héliopolitaine et date de la même période de l'histoire de la civilisation égyptienne.

On se demandera, dès lors, de quels éléments les théologiens d'Héliopolis ont composé la doctrine divine royale et comment ils ont progressivement amené les esprits à la croyance qui, pendant quarante siècles, s'est imposée à l'Égypte. Cette étude, nous l'avons dit déjà à propos du protocole pharaonique, est encore entièrement à faire : à peine pouvons-nous actuellement distinguer quelques influences locales dans le choix des épithètes divines prises par les Pharaons pour caractériser leur personnalité morale. Les monuments de la période archaïque, quand nous les posséderons en plus grand nombre, donneront peut-être la solution de ce problème très intéressant. Peut-être aussi arriverons-nous

1. J'emprunte ces expressions à une leçon de M. Bouché-Leclercq sur le *Culte dynastique en Égypte sous les Lagides* (ap. *Leçons d'histoire grecque*, p. 322-24).
2. Cf. *supra*, p. 66-67.

un jour à définir les étapes successives des rites relatifs à la nativité, au couronnement, au culte du Pharaon : pour le moment nous n'avons pu que les décrire en général, sans distinction d'époque ni de lieu. Nous espérons que de nouvelles découvertes, ou des publications plus complètes des monuments déjà connus, pourront dans l'avenir nous permettre d'améliorer nos connaissances à cet égard.

Faut-il aussi se demander jusqu'à quel point le dogme de la divinité solaire du Pharaon était compris de la masse du peuple égyptien? On a beaucoup contesté à la théologie solaire l'omnipotence sur les esprits que semblent lui attribuer les écrits religieux et les textes officiels gravés dans les temples. Le peuple, a-t-on dit, se souciait peu des abstractions des théologiens : celles-ci n'étaient comprises, ou même connues, que d'une élite. Le culte populaire s'adressait plus volontiers aux dieux locaux, de puissance limitée, qu'au grand dieu, unique sous des formes multiples, adoré par les théologiens d'Héliopolis. Dès lors ne pourrait-on suspecter l'importance réelle de la divinité royale, si étroitement liée aux destinées de la théologie solaire?

Nous répondrons que si l'on ignore jusqu'à quel point la théologie solaire était comprise du peuple, on ne sait pas davantage dans quelle mesure elle en était méconnue. Les monuments attestent que les dogmes de la divinité royale étaient proclamés partout; les contes de toutes les époques nous apprennent que les idées touchant à la naissance divine du roi et au caractère sacré de sa personne, étaient entrées dans le domaine populaire. En admettant même que la majorité des hommes fût dans l'ignorance des subtilités auxquelles se complaisaient les théologiens, comment croire que le rôle de Pharaon, héritier et fils des dieux, prêtre du culte divin, ait pu paraître incompréhensible au vulgaire? Dans un pays où le souci de la vie future et le culte des morts tenaient tant de place dans les préoccupations de tous, pouvait-on s'étonner que

les dieux, soumis aux mêmes nécessités que les morts, aient pris soin d'assurer leur propre existence divine en léguant leur patrimoine et la charge d'un culte familial à un héritier de leur sang? Si l'on peut reconnaître dans la théorie solaire de la divinité royale un système de date relativement récente et plus familier aux théologiens qu'aux gens du commun, il n'en subsiste pas moins dans la conception du Pharaon dieu et fils des dieux un élément très ancien et issu de la croyance populaire. C'est l'idée qu'il faut à la tête de la société humaine, créée par les dieux et qui retourne par la mort à la divinité, un être capable d'assurer pendant la vie les relations entre la terre et le ciel, de même que dans chaque famille un chef sert d'intermédiaire entre les aïeux divinisés et les membres survivants. Dans ce rôle, le souverain a la situation, les privilèges et les charges d'un chef de la grande famille humaine vis-à-vis des ancêtres de celle-ci, les dieux et les morts divinisés : aussi est-il considéré comme étant par excellence le fils aîné des dieux, l'homme le plus près par le sang de la race céleste, auquel les fonctions de prêtre confèrent dès la vie terrestre un caractère divin. Tel se montre à nous Pharaon, pendant les siècles de l'histoire d'Égypte actuellement connue, dans le décor immuable dont les théologiens d'Héliopolis ont su entourer sa personne; tels nous apparaîtront, sous des dehors plus frustes, ou avec des conceptions plus rudimentaires, les chefs de l'Égypte primitive dont les monuments archaïques nous révéleront les conditions d'existence quelque jour [1].

Dès maintenant, il est possible d'observer en Égypte, pen-

1. Il n'est pas douteux qu'avant l'établissement d'une royauté centralisatrice les chefs de clans égyptiens n'aient possédé, chacun sur son territoire, les pouvoirs sacerdotaux; ils les ont gardés, sous la direction suprême du Pharaon, longtemps encore après l'unification de l'Égypte. Voir à ce sujet Lepage Renouf, *The priestly character of the earliest Egyptian civilization*, ap. *P. S. B. A.*, XII, p. 355-362.

dant quatre mille ans, un exemple décisif de « ce caractère sacerdotal de la royauté primitive » dont Fustel de Coulanges a défini les conditions pour les pays de l'antiquité classique[1]. Ici aussi, la religion d'État part du même principe que la religion de la famille, et, ici comme ailleurs, la charge du culte des ancêtres explique l'autorité reconnue de ceux qui détiennent le pouvoir. En Égypte, ce fut toujours une croyance populaire que la portion essentielle de l'humanité « se compose de plus de morts que de vivants » puisque les morts divinisés sont confondus avec les dieux, morts eux-mêmes, dans les prières et dans les sacrifices. Pour le peuple comme pour les théologiens, Pharaon, fils et prêtre des dieux, prêtre des morts divinisés, dieu lui-même comme les dieux et les morts par naissance et par dignité sacerdotale, concentrait en sa personne les aspirations religieuses totales de l'humanité.

1. *La Cité antique*, III, ch. IX.

APPENDICE

TRADUCTION DES LÉGENDES DES FIGURES CITÉES AUX CHAPITRES VII ET VIII

— P. 211. Figure 55. La chambre d'adoration de Séti I. (*Abydos*, I, pl. 22-23.)

1er Registre (g. à dr.).

I. *Le long du tableau*, cartouche développé du roi Séti I.

Au dessus : Dit par Horus, fils d'Osiris, résidant au temple de Men-Mâ-Rî :

« Ta purification est la purification d'Horus et réciproquement; ta purification est la purification de Thot, et réciproquement ».

Derrière Horus : « Purifier le roi *Men-Mâ-Rî* qui donne la vie; il (Horus) l'encense avec l'œil de son corps[1], purifie ses chairs divines.....[2] ».

Devant le roi : les quatre enfants d'Horus sur le plan du temple de *Men-Mâ-Rî*.

Derrière le roi : « Tout fluide de vie (est) derrière lui comme (derrière) Râ ».

1. L'encens qui sert à la purification est appelé *Œil d'Horus* comme toutes les offrandes.

2. Peut-être faut-il lire *toum âri-f* (« purifie ses chairs divines) de ce qui ne doit plus lui appartenir »; cf. p. 328.

Au dessus du roi : le double nom royal.

II. *Au dessus de Thot* : Dit par Thot, maître d'Hermopolis : « Tu as pris cette bonne vie divine, ô Horus qui te lèves dans Thèbes; ta couronne blanche du Sud et ta couronne rouge du Nord sont établies sur ta tête, les deux terres réunies sont ta propriété. Râ a dit de sa propre bouche : « Que sa majesté soit (inscrite) dans les livres, que soit établi mon fils sur son trône de roi du Sud et du Nord, sans pareil ».

Devant Thot : « Je te présente la vie à ton nez et les deux Uraeus à ta belle face ».

Au dessus du roi : le double nom royal.

Derrière le roi : Le nom du double de Séti, dans le *serekh*, tenant en main la hampe du « double royal ».

III. *Au dessus du prêtre* : Dit par Horus Anmoutef résidant dans le temple *Men-Mâ-Rî* du roi *Men-Mâ-Rî* : « De par (?) le grand cycle des dieux et le petit cycle des dieux, de par (?) les deux régions du Sud et du Nord, (voici) les résines pures et agréables d'odeur, qui sont (mentionnées) sur les livres de la « chambre des livres sacrés » et qu'ils donnent à deux mains. Râ purifie le roi *Men-Mâ-Rî* dans cette chambre qui est sienne, dans ce temple qui est vôtre, dans ses terrains du Sud, dans son sanctuaire du Nord, pour ses tables d'offrandes qui sont au ciel et qui sont sur terre en ce temple [1].

Dire quatre fois : Pures, pures sont ces tables d'offrandes du roi *Men-Mâ-Rî*, car je me suis purifié [2] ».

Au dessus du roi : le double nom royal.

Derrière le roi : « (Tout fluide de vie est derrière lui) comme (derrière) Râ, à jamais ».

2e Registre (dr. à g.).

I. *Le long du tableau*, cartouche développé du roi Séti I.

1. On énumère ici les différentes parties du temple : le roi est purifié dans chacune d'elles.

2. Sur cette formule voir *Rituel du culte divin*, p. 18. *Aou ou* est fautif pour *Aou à*.

Au dessus d'Anubis : Dit par *Ap-Ouaïtou* du Sud, le chef des deux terres résidant dans le temple de *Men-Mâ-Rî* : « Je suis venu à toi avec la vie et la force, pour que tu rajeunisses comme Horus en qualité de roi. Je te transmets le croc et le fouet, et la dignité excellente d'Ounnofir (Osiris), pour que ton nom prospère par tes actions et que, tant que sera le ciel, tu sois toi-même.

Devant Anubis : *Ap-Ouaïtou* du Sud, le chef des deux terres, à son fils chéri le maître des deux terres *Men-Mâ Rî* : « Tu as pris le croc et le fouet qui sont aux mains de ton père Osiris ».

Au dessus du roi : le double nom royal.

Derrière le roi : « Voici que le roi, maître des deux terres, *Men-Mâ-Rî* se lève (en roi) sur le trône d'Horus résidant dans la *tebit* et dans la double chambre d'adoration, pour guider tous les vivants, comme Râ, à jamais ».

II. *Au dessus de l'officiant*: Dit par Anmoutef: « L'encens vient, le parfum divin vient, son parfum vient vers toi, maître des deux terres, *Men-Mâ-Rî* ».

Devant Anmoutef : « Faire l'encensement au roi *Men-Mâ-Rî*, qui donne la vie ».

Au dessus de la déesse : Dit par Isis : « Je donne que tu te poses sur ton grand trône, te levant (en roi) sur le trône de Toum ».

Devant la déesse : « Agiter (*litt.* faire) le sistre à ta belle face, à jamais » (*bis*).

Au dessus du roi : le double nom royal.

Derrière le roi : Le fluide de toute vie, stabilité, force, de toute santé, de toute magnanimité est derrière lui, chaque jour, comme (derrière) Râ.

III. *Au dessus de Thot* : Dit par Thot, maître d'Hermopolis : « Le roi donne l'offrande à Seb, au cycle des dieux, (à savoir) milliers de pains, milliers de bière, milliers de têtes de bœuf, milliers d'oies, milliers d'encens, milliers de fards, milliers d'offrandes, milliers de provisions, milliers de libations, milliers de toutes choses bonnes, pures, milliers de toutes choses bonnes, agréables, que le Nil apporte de sa cachette, pour qu'ils les donnent à deux

mains. Le dieu de l'Inondation purifie Séti. Viens, ô toi, fils de Râ, Séti Meri-n-Phtah, vers ce dieu, embrasse tous ces pains (?) ».

Au dessus du roi : le double nom royal.

— P. 223. Figure 63. LE MENU DU REPAS SERVI AU ROI ET A SON DOUBLE. (*Abydos*, I, pl. 33.)

Le roi Séti I, assis sur le *serekh* « met les deux mains sur la table d'offrandes ». Derrière lui, le double royal vivant. Entre eux, légende : « Le fluide de vie, stabilité, force, de toute santé, de toute magnanimité est derrière lui comme (derrière) Râ ».

Au dessus du tableau : inscription horizontale. Dit par le domestique, Horus Anmoutef : « Faire l'offrande à son fils chéri le maître des deux terres, Seti, qui donne la vie. Je t'ai lancé l'Œil d'Horus, que tu as demandé pour que tu t'unisses à lui, fils de Râ ».....

Devant Anmoutef : « .... Purifié, purifié l'Osiris roi, maître des deux terres Men-Mâ-Rî. Ta purification est la purification d'Horus et réciproquement; ta purification est la purification de Seb et réciproquement; ta purification est la purification de Thot et réciproquement; ta purification est la purification de Sopou et réciproquement : Purifié, purifié (est) le roi Men-Mâ-Rî. — Tu as pris ta tête, on t'a offert tes os par devant Seb. Thot l'a purifié (le roi) de ce qui ne doit plus lui appartenir. Purifié, purifié est l'Osiris, maître des couronnes, Séti meri-n-Phtah. — Je t'ai lancé l'eau qui est dans (ces vases) l'Œil d'Horus rouge. (Ton natron est le natron d'Horus) et réciproquement; ton natron est le natron de Seb et réciproquement; (ton natron est le natron de Thot) et réciproquement; ton natron est le natron de Sopou et réciproquement. (Tu es établi parmi) tes frères les dieux; ta bouche est (pure comme la) bouche d'un veau (de lait au jour de sa naissance...)[1] ».

Menu du repas. — On en trouvera la traduction dans l'édition des *Textes des Pyramides* publiée par M. Maspero, où le texte d'Abydos est cité parallèlement à celui de la pyramide du roi Ounas (*Recueil de travaux*, t. III, p. 177 sqq.). Chaque offrande est nommée, avec l'indication de la quantité; une courte formule définit la présentation ou les effets que le roi peut en attendre. Par ex. au

1. Sur ces formules, cf. p. 216-217.

début, on a : « *Eau*, vases, deux. Ah! roi Séti, je t'ai lancé l'Œil d'Horus; on t'a offert l'eau qui est en lui », et plus loin : « *Vin*, vases, deux. Ah! roi Séti, je t'ai lancé l'Œil d'Horus; ta bouche est ouverte avec lui ». A noter spécialement les indications relatives à la reconstitution du squelette (l. 11), à l'ouverture de la bouche (l. 13-17), à l'allaitement du roi par les déesses (l. 15, 26). — On trouvera une étude détaillée des mets présentés aux dieux et aux morts dans Maspero, *La table d'offrandes des tombeaux égyptiens* (Revue de l'histoire des religions, 1897).

— P. 237. Figure 67. Les enseignes divines du cortège de Seti I. (*Abydos*, I, pl. 28 *d*.)

Au-dessus des enseignes : « Dit par les dieux qui sont sur leurs hampes : « Il est établi sur son trône comme le fils d'Isis, le maître des deux terres *Men-Mâ-Rî*, parce que le taureau Qamoutef l'a créé de même que son propre corps, la vache[1] Isis l'a formé pour l'héritage du trône de Toum, lui le bel adolescent qui exécute les rites, le modeleur excellent, à jamais, le maître des couronnes, Séti meri-n-Phtah ».

1er dieu : Il donne la double vaillance des deux dieux (Horus et Sit) et ce qu'ils possèdent sur terre au roi du Sud et du Nord Men-Mâ-Rî qui donne la vie comme Râ à jamais.

2e dieu : Il donne l'éternité en années réunies au roi... etc.

3e dieu : Il donne de très nombreuses fêtes *sed* au roi... etc.

4e dieu : Il donne toute vie, stabilité, force, toute santé au roi... etc.

5e dieu : Il donne toute vaillance, toute force au roi... etc.

6e dieu : Il donne les offrandes et les provisisions au roi... etc.

7e dieu : Il donne la durée comme roi des deux terres au roi...

8e dieu : pas de légende.

— P. 239. Figure 70. Les quatre pavillons du couronnement lors de la fête *sed* a Bubastis. (Ed. Naville, *The festival hall*, pl. II, et *text.*, p. 13.)

1. Je lis *ât* le groupe avant Isis (cf. Loret, *Recueil*, t. XVIII, p. 199).

De droite à gauche. Escalier sud. Dans le pavillon, le roi est couronné par Phtah Totounen et Amon (?).

Escalier nord. Dans le pavillon, le roi sera couronné par Toum et Harmakhis (?) avec la mention « (quatre fois), pour le Nord ».

Escalier ouest. Dans le pavillon, le roi sera couronné par Khopri et Seb « quatre fois pour l'Ouest ».

Escalier est. Dans le pavillon, le roi sera couronné par Isis et Nephthys « quatre fois pour l'Est ».

— P. 243. Figure 75. ROYALE MONTÉE DE SÉTI I LORS DE LA FÊTE *sed*. (*Abydos*, I, pl. 29.)

Au-dessus du roi conduit par les dieux : Montou, maître de Thèbes, le grand dieu maître du ciel, résidant dans (le temple de Men-Mâ-Rî.) — Dit par Montou et Toum : « Notre fils, que nous aimons, maître des deux terres Men-Mâ-Rî, entre de ta personne avec nous deux vers le temple, pour que tu t'assoies sur le siège de ton père dans ton temple de millions d'années. Les esprits d'Héliopolis te font le chemin quand tu viens, parce que tu es pur, ton double est pur, tout ce qui sort de ta bouche est pur; ils gardent la terre, dans Héliopolis, de ceux qui raillent le double d'Horus..... Fils du soleil, Seti mer-n-Phtah (qui donnes la vie éternellement), comme Râ, ta purification est la purification de l'unique enfant mâle (Horus?), ta purification est la purification d'Anubis qu'a formé Isis, ta purification est la purification d'Osiris et des dieux de son cycle, quand ils prennent les deux plumes. Voici (?) qu'Horus est doué de voix créatrice et qu'Anubis est derrière le roi Men-Mâ-Rî, qui est pur (pour) tous les dieux de son temple. »

Les esprits de Nekhen et de Pou à tête de chacal et d'épervier, portent des statuettes divines; devant chacun d'eux le mot « libation ».

Au dessus du roi, conduit par le prêtre Anmoutef : « ... tu es placé sur terre comme Râ qui se lève, tu entres dans les réjouissances vers le temple où le cycle des dieux assemblés te reçoit (litt. te prend), tu sors, avec l'amour, du sanctuaire et de la présence de ton père Amon. Les déesses te disent : « Viens, purifié, prends tes offrandes, ô roi du Sud et du Nord, Men-Mâ-Rî, qui donne la vie, comme Râ ».

— P. 244. Figure 76. AMON-RA EMBRASSE LE ROI. (*Louxor*, pl. 46.)

Au dessus des déesses : Dit par Amonit qui réside dans Apitou : « Tu as pris (dans tes bras) ton fils chéri à qui tu as attribué des millions d'années dans cet héritage excellent, florissant, stable et parfait que lui a créé Amon-Râ, seigneur de Karnak, éternellement et à jamais ».

Mout la grande maîtresse d'Asher (dit) : « Amenhotpou hiq Ouas, je te donne tes années par millions et je t'emplis de vie stabilité, force ». — Au bras de Mout pend un emblème-légende signifiant que le roi est « maître de réaliser la fête *sed* ».

Au dessus du roi : le double nom royal.

Au dessus d'Amon-Râ : « Je te donne la vie, la force pour ta belle face, (moi) Amon-Râ maître de Karnak, maître du ciel ».

Derrière Amon-Râ : « Mon fils chéri Amenhotpou hiq Ouas, viens vers moi qui ai façonné tes beautés, je te donne des millions (d'années...) ».

— P. 245. Figure 77. HORUS ANMOUTEF ANNONCE AU CYCLE DES DIEUX QUE LE ROI A ÉTÉ COURONNÉ. (*Abydos*, I, pl. 34 *b*.)

Devant Anmoutef : « Émettre des paroles devant le cycle des dieux par Horus Anmoutef ».

Au dessus d'Anmoutef : « Dit par Horus Anmoutef au grand cycle des dieux : « Je suis venu pour agir suivant vos ordres à l'égard du roi Men-Mâ-Rî, votre fils véritable, qui s'est posé sur le siège de votre héritage, s'établissant sur vos trônes, les couronnes de Râ bien établies sur sa tête. Il a ceint l'*Ourrit hiqaou* (la couronne « grande magicienne »); il a empoigné le croc *hiq* et le fouet *nekhekh*, pour qu'il régente la terre comme Râ. Il est reconnu (litt. achevé) comme Roi du Sud et du Nord, son nom officiel (*nekhebit*) (est établi) comme « vivificateur des deux terres. » Thot a rédigé ses chartes d'avènement (*genitou*)[1]; Horus a établi ses diadèmes, sa couronne du Sud et sa couronne du Nord, avec ses compagnons (d'Horus) pour lui donner ce qu'ils possèdent dans la terre entière (?). Ainsi ce qui devait être fait est fait: tranquillisez vos âmes ».

1. Voir à ce sujet p. 83 et 102.

Devant les dieux du naos : Dit par le grand cycle des dieux qui résident au temple : « Certes, certes, que soient à lui ces choses d'une façon stable et bien établie à jamais pour le compte du fils bienfaisant, le modeleur excellent. Nombreuses sont les occasions de ses bienfaits ».

Devant chacun des dieux :

Osiris : Il donne toute vaillance au maître des deux terres Men-Ma-Râ, qui donne la vie.

Horus : Il donne toute force au maître des couronnes... etc.

Isis : Elle donne toute magnanimité au maître des deux terres... etc.

Râ : Il donne toutes provisions au maître des couronnes... etc.

Shou : Il donne toute abondance au maître des deux terres... etc.

Tafnout : Elle donne toute offrande au maître des couronnes... etc.

Seb : Il donne la durée du soleil au maître des deux terres... etc.

Nout : Elle donne toute vie et force au maître des couronnes... etc.

Ap-Ouaitou (Anubis) : Il donne toute santé au maître des deux terres... etc.

— P. 246. Figure 78. HORUS ET THOT, OUAZIT ET NEKHABIT DONNENT A SETI I LES INSIGNES DES FÊTES *sed*. (*Abydos*, I, pl. 30, *c*.)

Au-dessus d'Horus : Dit par Horus : « Tu as pris les couronnes de Râ, pour que tu régentes l'Égypte et le Désert ».

Dit par Ouazit : « Je suis venue vers toi pour te donner le Nord qui te paie tribut de ses deux mains à profusion. Ma majesté s'est posée sur ton front à jamais (*bis*)[1].

Au dessus du roi : le double nom royal.

Au dessus de Thot : Dit par Thot, le maître des divines paroles :

1. *Ouazit* personnifie la couronne du Nord; cf. p. 289.

« Je rédige pour toi les chartes d'avènement (*genitou*) à nouveau, pour que tu réalises les royautés de Toum à jamais » (*bis*).

Dit par Nekhabit : « Que le Sud soit à toi, c'est ta propriété, jusqu'aux limites des piliers du ciel. Je suis avec toi à jamais pour renverser tes adversaires devant toi, et pour réaliser ta puissance parmi toutes les terres et ta crainte à travers tous les pays étrangers ».

Au centre : Horus et Thot remettent au roi des insignes *sed*, phylactères gravés au double nom du roi.

— P. 247. Figure 79. LE ROI SUR LE TRONE PORTATIF *sopa* AU RETOUR DE LA ROYALE MONTÉE. (*Abydos*, I, pl. 31 *b*.)

Au-dessus des dieux à tête de chacal. Dit par les Esprits de Nekhen[1] : « Nos deux bras sous toi, nous t'élevons sur ton siège comme (nous élevons) Horus et Sit, Nekhabit et Ouazit. Assis sur le trône d'éternité, tu as empoigné le croc *hiq* et le fouet *nekhekh*, te levant sur la terre comme le soleil. Il donne, certes, que tu illumines les deux terres comme le disque solaire Aton. Les dieux te reçoivent (litt. te prennent) en paix, leurs deux bras te font la libation *nini* à ta face, comme (à) RÂ, éternellement à jamais. »

Au dessus du roi : le double nom royal.

Au dessus des dieux à tête d'épervier. Dit par les Esprits de Pou[2]: « Image de Râ maître du ciel, maître de la terre, roi Men-MÂ-Rî, nous te portons... tu t'assieds... en roi, tes royautés sont les royautés d'Horus et de Sit. Réalisant les fêtes *sed* quand tu te lèves (en roi) sur cette terre, notre fils unique, repose sur notre trône ».

Au dessus d'Anmoutef. Chapitre de purifier le roi avec la résine. Dit par Horus Anmoutef : « Horus est pur, il s'est encensé avec l'Œil de son corps; le roi Men-MÂ-Rî est pur, il s'est encensé avec l'Œil d'Horus, de son corps; il est pur et stable, car il s'est encensé avec l'Œil d'Horus, de son corps, qui lui fut donné pour qu'il l'approvisionne en ce sien nom de *pedou n noutir*

1. Ce sont les dieux d'Hiéraconpolis, c'est-à-dire de l'Égypte du Sud.

2. Ce sont les dieux de Bouto, c'est-à-dire de l'Égypte du Nord.

(*sontirou*). Le roi Men-Mâ-Rî est pur, grâce à lui, comme Râ (est pur) grâce à lui, comme Osiris dans son temple et Sokari sont purs grâce à lui. Ton natron est le natron d'Horus et réciproquement; ton natron est le natron de Seb et réciproquement; ton natron est le natron de Thot et réciproquement[1]. La bouche du fils du Soleil (Séti est pure comme la bouche d'un veau de lait au jour de sa naissance[2]) ».

— P. 251. Fig. 83. LE ROI SÉTI Ier REÇOIT LE CULTE DIVIN. (*Abydos*, I, pl. 26.)

De bas en haut (gauche) :

1° Isis donne la vie en roi, en lui présentant l'uræus du Sud.

2° Dit par Anmoutef : « J'ouvre ta bouche avec l'herminette d'Anubis ». (Dire 4 fois.)

3° Anmoutef présente les quatre vases *dosheritou*[3] : Dit par Anmoutef qui réside dans le temple de Men-Mâ-Rî : « Je te lance l'Œil d'Horus... »

4° Horus, fils d'Isis, donne la vie et l'insigne *sed* au roi.

5° Dit par Anmoutef : « Offrande royale à l'Osiris roi Men-Mâ-Rî, que grande soit sa vie, stable...

6° Anubis *Ap Ouaïtou* du Sud donne au roi des sceptres variés.

(Droite) :

1° Horus modeleur de son père, (fils) chéri, vient embrasser le roi.

2° Dit par Anmoutef qui réside dans le temple de Men-Mâ-Rî, « faire l'encensement et la libation à ton double; tu es pur, tu es pur. » (Dire quatre fois.)

3° Dit par Anmoutef (qui réside) dans le temple de Men-Mâ-Rî : « Je t'emplis (la face) de l'Œil d'Horus, le fard *Mezet*. » (Scène de l'onction.)

4° Dit par Thot : « Le roi donne l'offrande; pur, pur est l'Osiris roi Men-Mâ Rî ».

5° « Horus Anmoutef qui réside dans le temple de Men-Mâ-Rî fait l'encensement au maître des deux terres. »

1. Sur cette formule, cf., plus haut, p. 216.
2. Sur cette formule, voir plus haut, p. 217, n. 1 et p. 328.
3. Cf. *Rituel du culte divin*, p. 172.

6° Thot purifie le roi : « Ta purification est la purification d'Horus et réciproquement... »

— P. 254. Figure 85. THOT ET ANMOUTEF FONT LE *Souton di hotpou* A LA STATUE DU ROI SÉTI Ier DANS SA BARQUE DIVINE. (*Abydos*, I, pl. 32.)

Au-dessus de Thot : Chapitre d'entrer pour présenter les offrandes au roi, maître des deux terres, Men-Mâ-Rî, qui donne la vie. Dit par Thot, maître d'Hermopolis : « Ah! fils du soleil, Séti merin-Phtah, tes adversaires, ton père Toum les a éloignés de toi, Horus t'a fait offrande avec son Œil en son nom de *donneur d'offrandes*. Vos odeurs sont à vous, ô dieux, vos humeurs sont à vous, ô dieux[1]; (me voici) Thot, je suis venu pour faire ce qui convient au roi Men-Mâ-Rî[2] qui donne la vie, et aux dieux de son cycle. Que l'abondance (des offrandes) s'accroisse pour toi (?) que l'Œil d'Horus soit vers toi. »

Au dessus d'Anmoutef : Faire le *Souton di hotpou* au roi Men-Mâ-Rî qui donne la vie, par l'Anmoutef, maître du temple, à savoir : pains, vases, têtes de (bœuf) et d'oies, toutes les choses bonnes et pures. Dire quatre fois : Pur, pur (est le roi Séti). »

Au dessus de la barque divine : nom d'Horus et double nom royal de Séti I.

Au dessous de la barque : Statuettes funéraires de Séti Ier, de son père Ramsès I et de sa mère.

Le naos où repose la barque divine porte gravé sur ses colonnes le cartouche développé de Séti Ier.

1. Voir sur cette formule, *Rituel du culte divin*, p. 57-58, 60.
2. Cf. *Rituel du culte divin*, p. 105.

ADDITIONS

P. 89, n. 1 et chap. VIII, p. 235. *A propos du sens du mot sed* ou *seshed*. M. Spiegelberg (*Orientalische Litteratur Zeitung*, IV, 9) traduit par « fête de la queue » le nom de la fête *sed*; il estime qu'à l'origine, dans cette fête, le roi ceignait solennellement ses reins de la queue d'un animal. — Pharaon porte en effet une queue de chacal (ou de lion) dont on garde quelques spécimens dans les musées. Il semble, comme je l'ai dit p. 283, que « l'insigne remplace la peau entière de l'animal, dont on pensait revêtir la force ou les vertus en s'en couvrant ».

Reste à savoir si les rites de la fête *sed* comportaient spécialement la prise solennelle de la queue. Jusqu'ici aucune représentation ne montre, dans une fête *sed*, cet épisode particulier. Bien plus, le costume osirien caractéristique, que le roi revêt au point culminant de cette fête, *ne comporte pas la queue d'animal* (voir nos fig. 69, 70, 71, 73, 74, 78, 79, 81, 82, 84, 87, 90 Osiris). — Je m'en tiens donc à l'étymologie proposée ici p. 89, n. 1, où *sed* est interprété comme la queue de l'Uraeus devenant bandeau royal.

P. 106, n. 3. *Le tiré des flèches*. La signification exacte de ce rite est donnée par des textes accompagnés de figures qu'on trouve gravés dans un petit temple élevé par Tahraka (XXV[e] dyn.) près du sanctuaire de Médinet Habou, et qui ont été étudiés par E. de Rougé (*Études sur des monuments du règne de Tahraka* ap. *Mélanges d'archéologie*, I, p. 15-16). — Un des tableaux du temple nous montre le Pharaon lançant « quatre boulets (*benen*) vers le Sud, le Nord, l'Ouest, l'Est par devant le dieu » Osiris représenté dans son coffre funéraire. — Un autre tableau, qui forme pendant, nous représente la mère de Tahraka, la princesse Akela « tirant de l'arc vers quatre pays qui lui servent de but et qui sont atteints

par ses flèches. La légende est encore entière : « La divine épouse a saisi l'arc; elle a lancé ses flèches vers le Sud, le Nord, l'Occident et l'Orient, contre ses ennemis que le dieu lui a livrés ». Une seconde inscription, moins bien conservée, met dans la bouche de la princesse quatre paroles prophétiques : à la première fois, elle dit : « Cette invocation qui est dans ma bouche, je la dis au Bennou (Osiris) ». A la seconde fois, elle dit : « Je suis la vache (divine); c'est Râ qui (détruit?) les impies et ceux qui se révoltent contre moi. A la troisième fois, elle dit : « Tombez sur vos faces, ennemis impies, et faites-moi place! »... « La quatrième fois, elle dit : « Le roi (Tahraka), vivant à toujours, est le prince sorti de la vache (divine). — La princesse qui parle ainsi doit être la mère de Tahraka; elle le présente au peuple comme le successeur légitime d'Horus, en sa double qualité d'héritière de la couronne et de divine épouse d'Amon. »

On s'explique désormais pourquoi on tirait les quatre flèches le jour de l'intronisation ou aux anniversaires du couronnement. Comme le lancer des quatre oiseaux, le tiré des quatre flèches symbolise la prise de possession par le dieu solaire qu'est Pharaon des quatre parties de l'univers conquises sur les ennemis de Râ.

P. 152, n. 2, dernière ligne. La référence exacte pour Edfou est : I, p. 209, l. 7.

P. 196, n. 2. Compléter : Maspero, *Histoire*, II, p. 263, n. 1 et p. 390 n. 2, p. 396, n. 1.

P. 226, n. 3. Compléter : *Abydos*, I, pl. 29; cf. notre fig. 75, p. 243.

ERRATA

P. 11, l. 8, début : au lieu de : , lire : .
P. 12, n. 6, lire : *Khâsakhemouï Nebouï hotpou*, etc.
P. 13, l. 16, lire : .
P. 15, n. 3, lire : .
P. 17, n. 1, au lieu de *Ostraia*, lire : *Ostraca*.
P. 24, n. 3, au lieu de *Kâhsakhem*, lire : *Khâsakhem*.
P. 26, l. 14, remplacer par .
P. 28, l. 12, lire : .
P. 29, l. 9, l'indice de la note est 1, et non 4.
P. 30, l. 3, au lieu de : (chap. VIII), lire : (chap. IX).
P. 51, légende de la fig. 4, lire : Khnoumou.
P. 53, l. 14, lire : déesse.
P. 62, l. 25, remplacer : par ;
P. 67, n. 2, l. 10, mettre » après : sa tête.
P. 75, sommaire, l. 2, lire : Purification.
P. 82, avant-dernière ligne, remplacer : par ;
P. 94, avant-dernière ligne, lire : nœuds.
P. 97, n 2. lire : Maspero.
P. 119, n. 3, au lieu de *par* le culte, lire : *pour*.
P. 127, n. 2, lire : Khonsou.
P. 129, l. 9, lire : chambre d'adoration.
P. 150, n. 3, lire : *Études*.
P. 168, l. 21, lire : à ses pères divins.
P. 171, n. 2, avant-dernière ligne, au lieu de : taureaux, lire : veaux.
P. 177, n. 1, lire : ἐξοδεία.

P. 185, sommaire, V, lire : fondations faites pour les dieux.
P. 188, l. 8, lire : avec sa contenance.
P. 189, n. 1, lire : se trouvent.
P. 192, n. 2, lire Bakenkhonsou.
P. 193, l. 16, reporter l'indice [3] à la ligne 15.
P. 204, l. 2, lire : sortis.
P. 207, l. 14, lire : distribués.
P. 210, l. 12, au lieu de : [hiéroglyphe], lire : [hiéroglyphe] et l. 11, rétablir l'indice [2], l. 12, l'indice [3].
P. 213, dernière ligne, au lieu de : suite, lire : série.
P. 218, n. 3, lire : cf. notre.
P. 226, l. 7, lire : nativité.
P. 228, l, 6, lire : dans les tableaux des temples.
P. 253, l. 18, lire : et ses successeurs.
P. 255, l. 8, lire : célébrés.
P. 261, n. 4, à la fin, lire : au Pouanit.
P. 262, dernière ligne, lire : en terres; n. 3, avant-dernière ligne, lire : établis pour.
P. 264, l. 16, lire : portraits.
P. 266, l. 13, lire : vue de l'extérieur.
P. 270, l. 5, lire : sarcophage.
P. 274, l. 1 ; au lieu de : jusque sous, lire : jusqu'à.
P. 285, l. 12, lire : assimilée.
P. 286, l. 25, lire : D'après les textes.
P. 292, l. 5, après : force, changer . en ,
P. 299, l. 17, lire : passer ; l. 21, lire : donnent.
P. 309, l. 18, ajouter » après : craindre.
P. 319, n. 5, au lieu de : p. 510, lire : p. 509.
P. 333, n. 2, lire : les dieux.

TABLE DES MATIÈRES

DEUXIÈME PARTIE

Le roi prêtre des dieux et des morts.

CONCLUSION

PLANCHES

ANGERS, IMP. ORIENTALE DE A. BURDIN ET C[ie], 4, RUE GARNIER.